Orbis Biblicus et Orientalis 55

Peter Frei/Klaus Koch

Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich

Zweite, bearbeitete und
stark erweiterte Auflage

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich
Peter Frei/Klaus Koch. – 2., bearb. und stark erw. Aufl. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.;
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996
(Orbis biblicus et orientalis; 55)
ISBN 3-7278-1045-9 (Univ.-Verl.)
ISBN 3-525-53782-4 (Vandenhoeck und Ruprecht)
NE: Frei, Peter; Koch, Klaus; GT

2. Auflage, bearbeitet und erweitert 1996

Die Druckvorlagen wurden von den Verfassern
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1045-9 (Universitätsverlag Freiburg Schweiz)
ISBN 3-525-53782-4 (Vandenhoeck & Ruprecht)

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort der Herausgeber / Zur Benutzung 3

Peter Frei
Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich 5

Detailliertes Inhaltsverzeichnis 7
Text der Erstauflage 8
Ergänzungen zur Neuauflage 37
Abkürzungs- und Literaturverzeichnis 114
Register 123

Klaus Koch
Weltordnung und Reichsidee im alten Iran
und ihre Auswirlungen auf die Provinz Jehud 133

Detailliertes Inhaltsverzeichnis 135
I. Persepolis 137
II. Esra und Jehud 206
Literaturliste 318
Register 326

VORWORT DER HERAUSGEBER / ZUR BENUTZUNG

Die in diesem Band versammelten Arbeiten von P. Frei und K. Koch gehen auf Vorträge zurück, welche die beiden Autoren im November 1982 anläßlich der Herbsttagung der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft in Zürich vorgetragen haben. Die außergewöhnliche Qualität und Originalität der beiden Beiträge und die besondere forschungsgeschichtliche Konjunktur, welche die Debatte um die Entstehung des Pentateuchs in den frühen 80er Jahren ihre eigentliche Krise erreichen ließ, brachten es mit sich, daß der 1984 publizierte Band knapp vier Jahre nach seinem Erscheinen bereits vergriffen war.

Die Diskussion um die Entstehung des Pentateuchs ist seither nicht ruhiger geworden, bewegt sich heute allerdings in einem weiteren Kontext: Zum einen stehen nun auch die Genese des Deuteronomistischen Geschichtswerkes und dessen Zusammenhang mit dem Pentateuch neu zur Debatte. Zum anderen ist die Perserzeit, lange wie ein dunkles Zeitalter der alttestamentlichen Literaturgeschichte vernachlässigt, in den letzten Jahren geradezu ins Zentrum des exegetischen Interesses gerückt. Zahlreiche neuere Studien zur Entstehung der Tora, zur Organisation der nachexilischen judäischen 'Bürger-Tempel-Gemeinde' und zur Geschichte der Provinz Jehud als Teil von Transeuphratene und Achämenidenreich knüpfen positiv und/oder kritisch an die Studien von Frei und Koch an.
So lag es denn für Autoren wie Herausgeber nahe, den Band neu aufzulegen. Die intensive Rezeption und Diskussion schloß freilich einen einfachen Nachdruck von vorneherein aus und ließ eine grundlegende Neubearbeitung als die allein sinnvolle Lösung erscheinen. Die Umarbeitung eines einmal geschriebenen Werkes ist freilich ein mühsames Geschäft. Die Herausgeber danken den beiden Autoren dafür, daß sie diese Mühe trotz mancher anderer Verpflichtungen nicht gescheut haben, sodaß heute ein gänzlich neues Buch vorgelegt werden kann, welches den dreifachen Umfang seines Vorgängers hat. Bei der Bearbeitung sind die beiden Autoren einen je eigenen Weg gegangen, und so bleibt denn nach wie vor jeder Autor für den Inhalt seines Teiles allein verantwortlich.
Peter Frei legt zunächst seinen Text von 1984 in – von der Paginierung abgesehen – unveränderter Gestalt vor, um anschließend in einem ausführlichen Nachtrag, der bereits 1991 im wesentlichen fertiggestellt war, neues Material anzufügen und neuere Studien zur Sache zu diskutieren. Für eine – inhaltlich erweiterte – Kurzfassung sei auch auf seinen Beitrag in der Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 1, 1995, 1-35 hingewiesen. *Klaus Koch* hat hingegen die revidierte Fassung seines Beitrags um eine Studie über "Esra und Jehud" erweitert, deren Kern ebenfalls 1982 Thema einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gewesen war.
Da die Beiträge von Frei und Koch ganz unabhängig voneinander entstanden und auch nicht gleichzeitig überarbeitet worden sind, enthält aus praktischen Gründen jeder Teil ein eigenes Literaturverzeichnis und ein eigenes Register. Stärkere gegenseitige Bezugnahme und gemeinsame Register wären nur um den Preis weiterer Verzögerungen möglich gewesen. Wir bitten Leserinnen und Leser, diese kleine Unannehmlichkeit zu entschuldigen.

O.K. / C.U.

Peter Frei

Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich



DETAILLIERTES INHALTSVERZEICHNIS

Text der Erstauflage 8

Ergänzungen zur Neuauflage 37
- Die Trilingue von Letoon 39
- Die Gesetzgebung des Dareios in Ägypten 47
- Der sog. Passah-Brief aus Elephantine 48
- Die alttestamentlichen Stellen 49
- Das Beglaubigungsschreiben Esras 51
- Die Stellen im Daniel- und im Estherbuch 61
- Die Inschrift aus Sardes 90
- Der Grenzstreit zwischen Milet und Myus 96
- Weitere mögliche Fälle von Autorisation 97

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis 114
Register 123

Die grossen übernationalen Imperien des Altertums gehören zu den historischen Phänomenen, welche immer wieder die Aufmerksamkeit der Wissenschaft verdienen. Sie haben den Gang der Weltgeschichte nachhaltig bestimmt, sowohl im Vordergründig-Ereignishaften wie durch ihre Wirkungen auf den Ablauf der kulturellen und der geistigen Bewegungen. Da sie ihrem Wesen nach als Versuche, grosse geographische Räume politisch zu organisieren, aufgefasst werden können, erweisen sich zudem die Probleme ihres Entstehens, ihres inneren Aufbaus und ihres Vergehens als universalhistorische Themen[1], die auch heute unmittelbare Aktualität besitzen.

Die folgenden Ausführungen sollen durchaus als Beitrag zu einem universalhistorischen Versuch verstanden werden: es geht darum, ein mit jeder erfolgreichen Reichsbildung verbundenes Phänomen besser kennenzulernen, das nicht nur im Altertum und nicht nur in den Imperien, bei diesen aber ganz besonders von Bedeutung war.

Ihr Werden verdankten die Grossreiche normalerweise dem imperialistischen Eroberungsstreben einer militarisierten Gruppe - sei diese ethnisch oder sozial definiert -, die aus verschiedenen Motiven, oft einfach durch kriegerischen Erfolg, zu immer neuer Expansion angetrieben wurde[2]. Früher oder später stand aber jeder Eroberer vor der Notwendigkeit, die Eroberungen zu konsolidieren und die durch Gewalt errungene Herrschaft in eine dauernde Form überzuführen[3]. Dies war in sinnvoller Weise nur möglich, wenn auch die Interessen der Besiegten in einem gewissen Umfang gewahrt blieben und wenn ihre Lebensumstände in einer für sie tragbaren Weise geordnet wurden. Die Herrschaft war leichter zu sichern, wenn es gelang, sie zu legitimieren, vielleicht sogar Loyalitätsgefühle und Kooperationswilligkeit bei den Untertanen zu wecken. Die Belange der Herrschenden und der Beherrschten mussten in einer Art geregelt werden, die beiden Gruppen einen eindeutigen Standort zuwies und so die

Ich danke meinem Assistenten Herrn A. GIERÉ für die Mithilfe bei der Beschaffung und Verarbeitung der Literatur und die Bemühungen um das Manuskript.

Die dem Alten Testament entnommenen Belegstellen sind nach dem Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia in einer Weise transkribiert, die Konsonantentext und Vokalisation zum Ausdruck bringen soll.

1 Über Universalgeschichte als vergleichende Geschichte vgl. v.a. F.G. MAIER in G. SCHULZ, Geschichte heute 103ff.

2 Die hier angedeutete 'Imperialismustheorie' kann natürlich an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Ich hoffe, anderweitig darauf zurückzukommen.

3 Auch die folgenden Darlegungen über Herrschaftssicherung sollen nur ein paar wichtige Gesichtspunkte skizzieren. Wesentliche und förderliche Bemerkungen dazu finden sich bei W. DAHLHEIM, Gewalt und Herrschaft 1ff. und bei W. SCHULLER, Herrschaft der Athener, bes. 2ff. 200ff.

Existenz neben- und auch miteinander vereinfachte. Dazu mussten Institutionen geschaffen werden, welche die gegenseitige Interessenwahrung im von den Herrschenden gesetzten Rahmen gewährleisteten. Mit andern Worten, es musste eine Rechtsordnung begründet und zugleich ein Verwaltungsapparat aufgebaut werden, mochten beide noch so rudimentär entwickelt sein. Wie die Eroberer dieses Verhältnis gestalteten, entschied in nicht geringem Masse über die Integration und damit über die Stabilität des Imperiums. Eine Untersuchung der Reichsverwaltungen, ihrer Strukturen und der sie bestimmenden Grundsätze ist deshalb ein wichtiger Forschungsgegenstand. Gerade hier können vergleichende Studien zu Erkenntnissen führen, die nicht nur für das Altertum Geltung haben.

Aus der Beschreibung der Verwaltung lässt sich aber ausserdem auch abschätzen, was die Zugehörigkeit zu einem Imperium für die Untertanen im Alltag bedeutete. 'Verwaltung ist konkretisierte Verfassung'[4] mag eine überspitzt formulierte These sein. Als heuristisches Prinzip scheint sie mir dennoch fruchtbar. Die Vorstellungen, welche die Herrscher der antiken Grossreiche vom Wesen und von der Ausübung ihrer Herrschaft hatten, lernen wir aus ihren Proklamationen kennen. Wie sich diese Vorstellungen faktisch auswirkten, vermag - unter anderem - die Behandlung von Verwaltungsproblemen zu zeigen. Dabei wird es sich allerdings für unsere Zwecke empfehlen, den Begriff der Verwaltung etwas weiter zu fassen, als dies in heutiger Lehre gebräuchlich ist. Wir wollen darunter sämtliche Verhaltensweisen der zentralen politischen Instanzen eines Imperiums gegenüber den Abhängigen verstehen, selbstverständlich mit Ausschluss der blossen Gewaltanwendung.

Nun war der Aufbau einer Verwaltungsorganisation für alle Imperien insofern nicht einfach, als die Eroberergruppe zahlenmässig immer hinter den Untertanen zurückstand. Das konnte - was uns hier nicht beschäftigen soll - zu brutaler Herrschaftsausübung verleiten, meist aber wurde dieser Umstand zu einer Chance für die Untertanen. Die Herrschenden waren gar nicht in der Lage, eine Verwaltung mit einer solchen Dichte des Zugriffs zu gestalten, dass alle Funktionen durch Angehörige der Zentralnation wahrgenommen werden konnten. Ein beträchtlicher Teil musste den Untertanen belassen werden, und es mussten auch kooperationswillige Mitglieder der Untertanenbevölkerung herangezogen und zu mittleren, vielleicht sogar zu hohen Kaderstellungen zugelassen werden.

4 Variiert nach dem Titel von F. WERNERS Aufsatz DVB 74, 1959, 527ff. 'Verwaltungsrecht als konkretisiertes Verfassungsrecht'. Vgl. auch TH. FLEINER, Grundzüge 36 'Verwaltungsrecht ... ist nichts anderes als das für das Gemeinwesen relevante konkretisierte Verfassungsrecht' und M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft 607 'Jede Herrschaft äussert sich und funktioniert als Verwaltung'.

Wir wollen aber diese zweite Möglichkeit nicht weiter verfolgen. Unser Interesse gilt ganz dem ersten Problemkreis, der Belassung einer Reihe von Verwaltungskompetenzen bei den Untertanen.

Es ist klar, dass in diesem Falle jeweils zwei Verwaltungssysteme nebeneinander bestanden, dasjenige der Zentrale und dasjenige der Untertanen. Das letztere konnte notwendigerweise nur im unmittelbaren Bereich einer bestimmten unterworfenen Gruppe wirksam sein. Es besass also nur lokale Geltung, war aber innerhalb seines Bereichs autonom. Wir bezeichnen deshalb seinen charakteristischen Status als Lokalautonomie[5] und verstehen darunter das Recht der Untertanen, einen kleineren oder grösseren Teil ihrer Belange selber zu regeln. Die in ihren politischen Strukturen sehr verschieden ausgestalteten lokalen Gruppen nennen wir (lokale) Selbstverwaltungskörper. Natürlich standen diese unter der Aufsicht und unter der ständigen Eingriffsdrohung der zentralen Organe. Der Umfang ihrer Autonomie war nicht zum vorneherein fest gegeben; sie konnte im Einzelfall von der Zentrale wesentlich eingeschränkt oder völlig aufgehoben werden. Ebensogut aber konnte die Eingriffsdrohung unbedeutend sein und nur dann wirksam werden, wenn wesentliche Herrschaftsinteressen im Spiel waren.

Da ein Imperium sich über einen weiten Raum hin erstreckte, gab es jeweils eine grössere Zahl von lokalen Systemen. Uns beschäftigt aber hier in erster Linie das Verhalten der Zentrale, und so wollen wir im folgenden die lokalen Systeme unter Vernachlässigung der Unterschiede als eine Einheit fassen. Es gilt ja vor allem, das Zusammenspiel des zentralen und der lokalen Systeme näher zu beobachten und zu untersuchen, wie sie aufeinander einwirkten, kurz, das zentrale und die lokalen Systeme als Subsysteme eines umfassenden, höherrangigen Systems, des Imperiums, zu begreifen.

Natürlich bringen diese Überlegungen an sich nichts Neues. Sozusagen in jeder Darstellung der grossen Imperien wird die dargelegte Problematik berührt. Eine systematische und eingehende Bearbeitung[6], die alle Einzelfälle sorgfältig

5 Zur Rechtfertigung der Verwendung des Terminus 'Autonomie' in diesem Zusammenhang, die durchaus antikem Wortgebrauch entspricht, vgl. ED. MEYER, Geschichte des Altertums IV 1³,53f. mit Anm. 1, auch D. NÖRR, Imperium und Polis 6 mit Anm. 26. 115f. Sie widerspricht dem Autonomie-Begriff des modernen Verwaltungsrechtes höchstens insofern, als im modernen Rechtsstaat eine ausdrückliche Kompetenzverleihung notwendige Voraussetzung ist, vgl. z.B. H.J. WOLFF, Verwaltungsrecht 137 § 25 IX a. E. FORSTHOFF, Lehrbuch des Verwaltungsrechts 479f. Vgl. auch TH. FLEINER, Grundzüge 473ff. über die Autonomie der schweizerischen Gemeinden.

6 Aus neuerer Zeit sind zu erwähnen für den Attischen Seebund das oben Anm. 3 zitierte Buch von W. SCHULLER, für das Imperium Romanum der hohen Kaiserzeit M. STAHL, Imperiale Herrschaft und provinziale Stadt. Einen Versuch in dieser Richtung hat für das

analysiert und in die grösseren Zusammenhänge in vergleichender Weise einzuordnen versucht, ist bisher nur vereinzelt angegangen worden.

Grundsätzlich müssten solche Untersuchungen für alle übernationalen Imperien aller Epochen und jeder kulturellen Zugehörigkeit angestellt werden. Wegen ihrer weiten Ausdehnung innerhalb der jeweiligen Ökumene und wegen ihrer verhältnismässig langen Lebensdauer eignen sich dazu besonders das Reich der Achämeniden, das ungefähr 220 Jahre lang existierte (550 - 330 v. Chr.), und das Imperium Romanum, das ein Alter von etwa 740 Jahren erreichte (340 v. Chr. - 400 n. Chr.). In beiden haben sich, zumal sie längere Zeit von äusseren Feinden wenig gestört waren, relativ stabile Verhältnisse entwickeln können.

Während nun das Verwaltungssystem des Imperium Romanum gut durchforscht ist - für die uns hier beschäftigende Fragestellung bleibt allerdings noch viel zu tun[7] -, lassen sich für das Achämenidenreich nur wenige einschlägige Abhandlungen namhaft machen[8].

Ein wesentlicher Grund dafür liegt in der Quellensituation. Einerseits, und das bedarf wohl keiner näheren Ausführung, fliessen die Quellen zur Achämenidengeschichte sehr spärlich. Zudem verteilen sie sich zeitlich über mehrere Jahrhunderte und räumlich über ein weites Gebiet vom Ägäisraum bis nach Ägypten und nach Iran. Wir besitzen also zum vorneherein nur punktuelle Kenntnisse und sind allzu oft in der unangenehmen Lage, nicht genau bestimmen zu können, wie weit das Resultat der Interpretation einer Quelle zeitgebunden und/oder durch lokale Gegebenheiten bedingt ist. Natürlich ist der Historiker quellenarmer Zeiten dieser Ungewissheit immer ausgesetzt, aber eine auf strukturelle Erscheinungen ausgerichtete Betrachtung wird dadurch in besonderem Masse beeinträchtigt.

Die Schwierigkeiten werden nun aber noch verstärkt durch die Vielgestaltigkeit der Quellen im Hinblick auf die formalen und sprachlichen Voraussetzun-

Achämenidenreich J.P. WEINBERG, Klio 59, 1977, 25ff. unternommen, doch liegt sein Interesse überwiegend beim Selbstverwaltungskörper.

7 Auf die weit gestreute Literatur zur Provinzverwaltung der Römer können hier keine Hinweise gegeben werden; für das Verhältnis zwischen Zentralgewalt und Lokalautonomie vgl. aus neuerer Zeit immerhin die zitierten Werke von NÖRR und STAHL, sowie die Aufsätze von W. DAHLHEIM, H. GALSTERER und F. VITTINGHOFF in: F. VITTINGHOFF (Hrsg.), Stadt und Herrschaft 13ff.75ff.107ff.

8 Eine der besten Darstellungen ist immer noch diejenige von ED. MEYER, Geschichte des Altertums IV 1[3], 26ff., bes. 45ff. Aus neuerer Zeit vgl. M.A. DANDAMAYEV in G. WALSER (Hrsg.), Beiträge 15ff. und R.N. FRYE a.O. 83ff., beide mit älterer Literatur. W. HINZ, Darius und die Perser II, 55ff. sowie den Anm. 6 zitierten Aufsatz von J.P. WEINBERG.

gen. Angesichts der Quellenarmut ist die sprachliche Vielfalt umso gravierender. Wir sind zu intensiver Interpretation des Erhaltenen und zur Berücksichtigung jedes denkbaren einschlägigen Materials gezwungen. Die philologische Analyse ist wichtiger als sonst, und damit ist auch gesagt, dass der einzelne Forscher in der Regel nicht allen Ansprüchen genügen kann. Er wird also des Rats und der Kritik der Spezialisten bedürfen, und es geschieht denn auch in diesem Sinne, dass die folgenden Ausführungen vorgelegt werden.

Aus diesen einleitenden Bemerkungen ergibt sich, dass die Zeit für eine umfassende Behandlung der Thematik noch nicht gekommen ist. Es soll deshalb nur auf einen Ausschnitt eingegangen werden, einen Ausschnitt allerdings, der direkt in das zentrale Problem, das Zusammenwirken des zentralen und des lokalen Systems, hineinführt.

***

Wir beginnen mit einem Dokument, das einen geeigneten Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen darstellt, da seine Analyse in bezug auf unser Problem eine recht klare Aussage erlaubt.

Es handelt sich dabei um die sog. Trilingue vom Letoon, eine Stele, die eine in drei Sprachen verfasste Inschrift trägt[9]. Zutage gefördert wurde sie 1973 durch die französische Expedition, die seit 1962 mit grossem Erfolg das Heiligtum der Göttin Leto im Xanthostal in Lykien, der südwestlichen Halbinsel Kleinasiens, ausgräbt[10].

Von der Geschichte der Landschaft halten wir nur das unbedingt Notwendige fest[11]. Die Lykier gehörten seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts dem Perserreich an. Im 5. Jahrhundert waren sie zeitweilig, offenbar mehr gezwungen als freiwillig, dem attischen Seebund angegliedert. Mit dem Niedergang der Macht Athens traten sie wieder unter persische Herrschaft. Um 360 konnte der Karerfürst Maussollos Lykien seinem unter persischer Oberhoheit errichteten Fürstentum anschliessen. In eben diese Zeit ist unser Dokument zu setzen. Es ist

9 Das Dokument ist vorzüglich publiziert und interpretiert in H. METZGER u.a., La stèle trilingue (Fouilles VI). Vgl. auch G. NEUMANN, Neufunde 44ff. Nr. N 320.

10 Eine Geschichte des Heiligtums und ein Bericht über die Ausgrabungen sowie speziell die Entdeckung der Trilingue aus der Hand von H. METZGER finden sich Fouilles VI, 9ff.

11 Für die Geschichte der Lykier in historischer Zeit ist O. TREUBER, Geschichte der Lykier immer noch brauchbar. Aus neuerer Zeit sind zu erwähnen die Darstellung von S. JAMESON, PW Suppl. XIII, 1973, 272, 41ff. sowie für die älteren Perioden PH.H.J. HOUWINK TEN CATE, Luwian population groups 3ff.

datiert auf das 1. Jahr eines Königs Artaxerxes. In Frage kommen die Jahre 358 und 337 v. Chr., doch können wir hier das nicht zu entscheidende Problem der genauen Datierung dahingestellt sein lassen[12].

Inhaltlich geht es um einen Volksbeschluss der Gemeinde Xanthos, der Landeshauptstadt des westlichen Lykiens; er betrifft die Einrichtung eines Kultes für zwei offensichtlich karische Götter, von denen der wichtigere 'König von Kaunos', der andere, sicherlich der Synnaos des ersten, in der griechischen Form Arkesimas heisst. Eingehend werden in dem Beschluss die Ausstattung und die Verwaltung der Kultstätte und des Kultes geregelt und sodann die Einhaltung der Bestimmung durch Eid und Fluch gewährleistet. Das Gesetz wurde in lykischer Sprache auf einer Stele publiziert; auf dem gleichen Stein wurde eine griechische Übersetzung beigefügt, ein Zeugnis für die starke Durchdringung des Landes schon vor Alexanders Wirksamkeit.

Wichtig ist nun, dass der damalige persische Satrap, der Karer Pixodaros, der jüngste Bruder des Maussollos, den Beschluss der Gemeinde seinerseits aufnahm, indem er ihn in der Amtssprache des Reiches, auf aramäisch, auf der Stirnseite der Stele eintragen liess. Der gleiche Text wird also in drei Sprachen wiedergegeben. Daher rührt der Name des Dokumentes. Im übrigen ist es weder möglich noch nötig, die drei Fassungen hier in extenso vorzuführen und auf die zahlreichen philologischen und historischen Einzelfragen, die sich stellen, einzugehen[13].

Festzuhalten ist hingegen, dass wir zweifellos der von uns anvisierten Situation des Zusammenwirkens von zentralen und lokalen Instanzen gegenüberste-

12 Vgl. dazu A. DUPONT-SOMMER in Fouilles VI, 165ff., bes. 166 Anm. 1 mit den Literaturangaben.

13 Der Übersichtlichkeit halber sei wenigstens die aramäische Fassung in ihren Grundzügen vorgestellt (nach Fouilles VI, 136ff.).
Ingress: [1]*bjrḥ sjwn šnt ḥd* [2]*ʾrtḥššš mlkʾ* [3]*bʾwrn bjrtʾ pgswd[r]* [4]*br ktmnw ḥštrpnʾ* [5]*zj bkrk wtrmjl ʾ[mr]*. 'Im Monat Siwan, Jahr 1 des Artaxerxes, des Königs, in Orna (= Xanthos) der Festung. Pixodaros, Sohn des Hekatomnos, der Satrap, welcher in Karien und Lykien (ist), hat verkündet: etc.'
Gesetzeskorpus: [6]*ʾtʿštw bʿlj ʾwrn* [7]*krpʾ lmʿbd* etc. 'Es haben beabsichtigt die Bürger von Orna (= Xanthos), einen Kult zu machen etc.' Die weiteren Bestimmungen, die bis zum Ende von Z. 18 reichen, seien hier weggelassen.
Autorisationsvermerk: [19]*dth dk ktb zj mh<ḥ>sn*. Zur Übersetzung vgl. unten S. (24f.) 32f.*
Sanktion: Am Ende von Z. 19 beginnen die Flüche, mit denen der Gesetzesverletzer bedroht wird. Sie erstrecken sich bis zum Ende der Inschrift (Z. 27). Auch sie brauchen hier nicht ausgeführt zu werden.

Für die Einzelheiten der Interpretation, soweit nicht oben im Text darauf eingegangen wird, sei auf die ausführlichen Erläuterungen A. DUPONT-SOMMERs in Fouilles VI, a.O. verwiesen.

hen[14]: Die Gemeinde Xanthos fasst im Rahmen der ihr zustehenden Kompetenzen einen Beschluss; dieser Beschluss wird auch von dem persischen Satrapen publiziert und dadurch offensichtlich ratifiziert. Darauf weist klar die griechische Fassung hin, deren Schlussklausel (Z. 35) lautet: Πιξώταρος (sic) δὲ κύριος ἔστω. Das muss bedeuten: 'Pixodaros aber soll kompetent sein'. Im lykischen Text steht eine etwas längere Aussage (Z. 40f.), die uns leider unverständlich ist, da wir das Lykische nicht genügend beherrschen[15]. Was die Klausel bedeutet, ergibt sich aus dem aramäischen Teil. Denn dort proklamiert Pixodaros das Gesetz als seinen eigenen Erlass, was vor allem die dem Corpus der Gesetzesbestimmungen unmittelbar folgende Zeile 19 klar macht: *dth dk ktb* 'dieses Gesetz hat er geschrieben'. Das diesem Corpus unmittelbar vorhergehende, nicht vollständig erhaltene Verb *ʾ[mr]* '(Pixodaros) hat gesagt' weist in die gleiche Richtung. Pixodaros übernimmt also den Beschluss der Gemeinde, und er promulgiert ihn unter Hinweis auf den Urheber (Z. 6 *ʾtʿštw bʿlj ʾwrn* 'es haben vorgeschlagen die Bürger von Xanthos') in der Verwaltungssprache des Reiches, wie wenn es sein eigener wäre[16]. Damit ist der Beschluss der untertä-

14 Die verwaltungsrechtliche Seite der Trilingue ist bisher wenig gewürdigt worden. Ich kenne nur die Bemerkungen von A. DUPONT-SOMMER, CRAI 1974, 132.138f. und Fouilles VI, 142f.168. Vgl. auch VERF., SNR 55, 1976, 6 (7) Anm. 8. BiOr 38, 1981, 362f.366f.369.

15 Vgl. dazu VERF., BiOr a.O. 362f. mit den Hinweisen auf die Übersetzung von E. LAROCHE. Auch die Interpretation von O. CARRUBA, SMEA 18, 1977, 315 ist vom allgemeinen Zusammenhang her nicht einleuchtend.

16 Das Verhältnis des aramäischen zum lykischen bzw. griechischen Text lässt sich durch die von A. DUPONT-SOMMER hergestellte Synopse (Fouilles VI, nach S. 162) bequem überblicken. Die aramäische Fassung behält, wie auch die griechische Bearbeitung (vgl. VERF., BiOr a.O. 359), den protokollartigen Stil des lykischen Originals bei. Im übrigen ist vor allem das Corpus der Gesetzesbestimmungen stark verkürzt, wobei die ratio der Bearbeitung nicht immer einsichtig ist. Die Klausel über die Atelie des Priesters ist offenbar zunächst vergessen und dann nachträglich am Ende hinzugefügt worden, vgl. A. DUPONT-SOMMER a.O. 162.

Nach A. DUPONT-SOMMER hätte der Übersetzer bald den lykischen, bald den griechischen Text benutzt. Die Form der Eigennamen und die Bezeichnung der von der Stadt an das Heiligtum jährlich zu bezahlenden Summe (lyk. Z. 18ff., griech. Z. 16ff., aram. Z. 12ff.) können nur dem griechischen Text entnommen sein, vgl. VERF., SNR 56, 1977, 68f. BiOr a.O. 365.368. Für die Verwendung des lykischen Textes könnten höchstens sprechen die Erwähnung des Priesters bei den Opferbestimmungen (aram. Z. 14ff., lyk. Z. 25ff. gegenüber griech. Z. 23ff., wo das Subjekt des Infinitivs nicht gesetzt wird) und der Relativsatz bei der Atelie-Erklärung (Z. 18 *zj lh* 'welche ihm [gehört]'), welcher formal der lykischen Formulierung (Z. 12 *ehbijẽ esi ti* 'was das Seine ist') nahe steht; dabei ist aber zu beachten, dass er im Aramäischen attributiv zu *dmʾ* 'domaine' verwendet wird, während er im lykischen Satz substantiviert das Akkusativobjekt bildet ('und sie gaben ihm [als] frei, was das Seine ist'). Die Argumente für eine Benutzung des lykischen

nigen Gemeinde gewissermassen in die Gesetzgebung des Reiches übernommen, er ist, pointiert ausgedrückt, lokal gültiges Reichsrecht geworden. Was das faktisch bedeutete, können wir natürlich nur vermuten. Man wird annehmen dürfen, dass der Satrap damit sich und vielleicht auch die andern in irgend einer Funktion zuständigen persischen Machtträger, jedenfalls aber die Untertanen verpflichtete, den Beschluss der lokalen Selbstverwaltungskörperschaft zu respektieren. Anderseits wurde damit wohl auch zum Ausdruck gebracht, dass der Inhalt des Gesetzes den Interessen des Reiches, so wie sie der Satrap verstand, nicht widersprach. Zur Erleichterung der folgenden Erörterungen wollen wir diesen Vorgang der Anerkennung lokaler Normen durch Instanzen des Reiches als Reichsautorisation bezeichnen[17].

Nun haben wir aber sofort zu fragen, ob diese verallgemeinernde Interpretation richtig sein kann, oder ob wir nicht vielmehr hier einen Sonderfall vor uns haben, der etwa dadurch bedingt sein mag, dass die Einrichtung des Kultes der beiden Götter den Absichten des Pixodaros entsprach, die Gemeinde also einem diesbezüglichen Wunsch des Satrapen entgegengekommen war[18] und deshalb seine Bestätigung verlangte, gewissermassen als Erklärung des Satrapen, dass sein Anliegen nun erfüllt sei. Das ist ja insofern möglich, als es sich beim 'König von Kaunos' sicher, bei Arkesimas wahrscheinlich um eine karische Gottheit handelt, und Pixodaros seiner Herkunft nach ein Karer war. Und wenn diese Autorisationserklärung nicht ausschliesslich durch das Besondere der Situation zustandegekommen sein sollte, sondern auf einer normalen Institution des Reiches beruhte, müssten wir wissen, ob sie für die Gültigkeit lokalen Rechts obli-

Textes scheinen mir nicht zwingend zu sein. Über die Umwandlung der Fluchformel vgl. VERF., BiOr a.O. 368.

17 Der Terminus 'Autorisation' soll zum Ausdruck bringen, dass es um die Bestätigung der Normen einer tieferen Instanz durch eine höhergestellte geht. Vorbelastete Begriffe wie Sanktion (heute vorwiegend negativ verwendet), Ratifikation (heute Bestätigung einer aussenpolitischen Abmachung) u.a. wurden dabei vermieden. Die Schaffung eines Terminus für das hypothetisch erschlossene Rechtsinstitut geschieht aus Gründen der Zweckmässigkeit und im Bewusstsein der damit verbundenen Gefahr, dass der Terminus die Vorstellungen, die man sich aufgrund des Quellenbefundes von der Sache zu machen hat, beeinflussen kann. Dass die Institution (auch) der Kontrolle der unteren Instanz durch die höhere dienen kann, ist selbstverständlich durch den Terminus nicht ausgeschlossen. Die höhere Instanz wird nur das gewährleistet haben, was ihren eigenen Normen und Intentionen entsprach. Das gilt auch für vergleichbare moderne bundesstaatliche Regelungen. Nach Art. 5 der schweizerischen Verfassung 'gewährleistet' (franz. garantit, ital. garantisce) der Bund den Kantonen die Verfassung, wobei diese kantonalen Verfassungen gewissen Voraussetzungen genügen müssen, vgl. zB. die Kommentare J.-F. AUBERT, Traité I, 216ff. § 567ff. Y. HANGARTNER, Grundzüge I, 60f.

18 Das ist die Meinung von A. DUPONT-SOMMER, CRAI 1974, 144. Fouilles VI, 168f.

gatorisch war oder ob es im Ermessen der lokalen Körperschaft stand, sie einzuholen oder nicht.

Antworten auf diese Fragen lassen sich nur dadurch gewinnen, dass wir innerhalb des Achämenidenreiches gleich oder ähnlich gelagerte Fälle ausfindig machen. Wir haben uns also danach umzusehen, ob wir Erlasse persischer Reichsinstanzen nachweisen können, durch welche Angelegenheiten lokaler Körperschaften geregelt werden, deren Regelung nicht im unmittelbaren persischen Interesse begründet sein konnte, Erlasse, die vielleicht sogar offen als Regelungen und Normen einer lokalen Selbstverwaltungskörperschaft deklariert sind. Dabei ist es gleichgültig, in welche Rechtsform diese lokalen Normen gekleidet waren, ob es sich um Beschlüsse einer Volksversammlung oder um Dekrete eines Einzelnen oder einer elitären Gruppe handelte. Wesentlich ist, dass sowohl der eigentliche Urheber als auch der Adressat der Norm in der lokalen Körperschaft zu finden sind.

Im übrigen ist auch an dieser Stelle zu bemerken, dass das Problem an sich nicht neu ist. Schon vor dem Auffinden der Trilingue hat man angenommen, dass es im Achämenidenreich ein solches Verfahren der Autorisation lokalen Rechts gab[19]. Aber die Sache ist nie vollständig und ausführlich diskutiert worden, und so drängt sich eine Übersicht über die möglichen Belege auf, ob sich nun ein positives Resultat ergibt oder nicht.

*

Einen gut vergleichbaren Fall treffen wir zunächst in Ägypten. Einem demotischen Papyrus, der spätestens aus der frühen Ptolemäerzeit stammt, verdanken wir die Nachricht, dass Dareios I. in den Jahren 519-503 v. Chr. durch eine Kommission von ägyptischen Fachleuten eine Kodifikation des geltenden ägyptischen Rechts durchführen liess[20]. Man schrieb, so lesen wir, die Sammlung in zwei verschiedenen Schriften, d.h. natürlich in zwei verschiedenen Sprachen, nieder, einerseits in der 'Buchschrift', d.h. demotisch, anderseits in

19 Ausgangspunkt sind die gleich zu erwähnenden jüdischen Dokumente, der sog. Firman des Königs Artaxerxes, durch den Esra für seine Tätigkeit bevollmächtigt wurde (vgl. darüber ED. MEYER, Entstehung 66), und der Passahbrief aus Elephantine (vgl. ED. MEYER, SBPAW 1911, 1052f.).

20 Vgl. W. SPIEGELBERG, Demotische Chronik. Zur Datierung des Papyrus vgl. a.O. 4. 25. Der Text ist ediert und bearbeitet a.O. 30ff.

'assyrischer Schrift', d.h. aramäisch[21]. Linguistisch ist damit die Situation genau gleich wie im Fall der Trilingue vom Letoon: Wir haben einen Gesetzestext in einheimischer Sprache und eine Übersetzung in die Verwaltungssprache des Reiches vor uns. Was wir nicht wissen, ist, ob der Perserkönig selbst als gesetzgebende Instanz wirkte und auch in der Sammlung als Gesetzgeber genannt wurde, wie dies von der Trilingue her naheliegen würde. Es gibt einen klaren Hinweis darauf, dass dem so war. Nach einer bei Diodor überlieferten Meinung galt Dareios als der sechste Gesetzgeber der Ägypter[22]. Leider kennen wir Diodors Quelle nicht. Sie war aber über Orientalisches gut im Bilde[23], und dass sie ägyptische Äusserungen über die Tätigkeit des Dareios in Ägypten kannte und verwertete, ist durchaus anzunehmen. Wenn aber Dareios auch in späterer Zeit zusammen mit genuin ägyptischen Königen als einer der grossen Gesetzgeber betrachtet wurde, so muss auch für die Späteren sein Name unmittelbar mit dem Gesetzgebungswerk verbunden gewesen sein. Das ist am einfachsten vorstellbar, wenn die Sammlung unter seinem Namen ging.

Sollten diese Überlegungen richtig sein, so hätten wir damit aus einem anderen Reichsteil und aus einer früheren Periode der persischen Herrschaft

21 S. a.O. 30 Z. 14 *(n) sẖ ʾšr sẖ šʿ.t*. Dass mit 'Assurschrift, assyrische Schrift u.ä.' die aramäische Schrift gemeint ist, ist allgemein anerkannt, vgl. schon SPIEGELBERG, a.O. 31 Anm. 7, auch J. LEWY, HUCA 25, 1954, 185 mit Anm. 63. C. NYLANDER, OAth 8, 1968, 119ff., bes. 122ff.

22 Diod. 1,95,4f. ἕκτον δὲ λέγεται τὸν Ξέρξου πατέρα Δαρεῖον τοῖς νόμοις ἐπιστῆναι τοῖς τῶν Αἰγυπτίων. Die Stelle findet sich in einem Exkurs über die sechs Gesetzgeber der Ägypter (1,94f.). Der ganze Kontext ist nicht so intensiv diskutiert und kommentiert, wie er es verdiente. Ich erwähne hier lediglich einige ausgewählte Äusserungen aus jüngerer Zeit: E. BRESCIANI, SCO 7, 1958, 153ff. U. KELLERMANN, ZAW 80, 1968, 82ff. M.A. DANDAMAYEV bei G. WALSER (Hrsg.), Beiträge 27. A. BURTON, Diodorus Siculus 274f. W. HINZ, Darius und die Perser I, 192. 252 Anm. 45 (jeweils mit älterer Literatur in Auswahl).

23 Die Frage nach der Quelle des Exkurses bei Diodor ist völlig offen, vgl. darüber zuletzt A. BURTON a.O. 5.30f. Hier sei nur auf zwei Punkte hingewiesen. Dareios wird in ungewöhnlicher Weise nicht nach seinem Vater, sondern nach seinem Sohn Xerxes näher bestimmt und so von den gleichnamigen Herrschern unterschieden. Dieser Bezeichnung begegnen wir sonst m.W. nur noch einmal, im pseudothemistokleischen Brief 21 im Zusammenhang mit den vieldiskutierten Angaben über die Einführung der persischen Keilschrift durch Dareios. Man wird deswegen die Quelle des pseudothemistokleischen Briefes und diejenige Diodors nicht einfach gleichsetzen dürfen, aber eine traditionsmässig begründete Verbindung wird zwischen ihnen bestanden haben. Die Quelle des Briefes besass gute Kenntnisse von orientalischen Dingen. Wie gut die Diodorquelle über diese unterrichtet war, bezeugt unter anderem das, was wir 1,94,2 über Zarathustra lesen: bei den Arianoi habe Zathraustes behauptet, vom Agathos Daimon die Gesetze empfangen zu haben.

eine Parallele zur Rechtsinstitution, die wir der Trilingue vom Letoon entnehmen[24].

*

Eine Reihe von einschlägigen Dokumenten, allerdings unterschiedlicher Evidenz, findet sich im Bereich des Judentums, das ja in persischer Zeit eine folgenreiche Phase seiner Entwicklung erlebte.

Ein wichtiges Zeugnis stammt nicht aus dem palästinischen Zentrum, sondern aus der jüdischen Militärkolonie in Elephantine[25]. Aus ihren Archiven sind zahlreiche aramäische Texte erhalten, die im wesentlichen dem 5. Jahrhundert angehören. Unter diesen hat ein leider stark beschädigter Papyrus immer grosse Aufmerksamkeit gefunden, da er Vorschriften enthält, die unzweifelhaft im Zusammenhang mit dem Passahfest stehen[26]. Es handelt sich um einen Brief, den ein gewisser Hananja an Jedonia, eines der Häupter der Kolonie, und seine Kollegen schreibt[27]. Von Belang für uns sind nur die ersten vier Zeilen. Nach der Grussformel erwähnt der Verfasser auf Zeile 3 einen Erlass, den ein König Dareios, sicherlich der zweite dieses Namens, in seinem 5. Jahr (419/18 v. Chr.)

24 Mehrere Gelehrte haben angenommen, dass ähnliche Kodifikationen für andere Völker bzw. Religionsgemeinschaften auf Befehl der persischen Regierung durchgeführt worden seien. Eine bequeme Übersicht über diese Vermutungen findet sich bei U. KELLERMANN, ZAW 80, 1968, 81ff. Für Babylonien vgl. insbesondere A.T. OLMSTEAD, AJSL 51, 1934-35, 247f. und History 119ff. Ablehnend gegenüber der Annahme, es habe für Babylonien eine entsprechende Gesetzessammlung bestanden, ist B. LANDSBERGER in Symbolae Koschaker 224f. Die Frage würde eine ausführliche Behandlung verdienen. Vorderhand scheinen mir die Zeugnisse nicht ausreichend.

25 Vgl. darüber aus neuerer Zeit die umfassende Darstellung von B. PORTEN, Archives from Elephantine.

26 Vgl. E. SACHAU, Aramäische Papyrus 36ff. Nr. 6. A. COWLEY, Aramaic Papyri 60ff., Nr. 21. Neuere Bearbeitungen des aramäischen Textes finden sich bei P.GRELOT, VT 17, 1967, 201ff. B.PORTEN, a.O. 311ff. Eine umfassende Kommentierung bietet P. GRELOT, VT 4, 1954, 349ff. und (kürzer und ohne den aramäischen Text) Documents 378ff. Nr. 96. Selbstverständlich existiert eine reiche Literatur über das einzigartige Dokument, die unten nach Bedarf zu zitieren ist. Für die ältere Zeit vgl. die Zusammenstellung bei P.GRELOT, VT 4, 1954, 349f.

27 Ich gebe im folgenden den Anfang des Briefes in deutscher Übersetzung. Ausgeschrieben ist nur, was erhalten oder einigermassen sicher zu ergänzen ist. Die Übersetzung nähert sich bewusst der Interlinearversion. Erhaltene Teile sind unterstrichen:

1 An meine Brüder
2 Jedonja und seine Kollegen, die Garnison, die jüdische, euer Bruder Hananja. Den Frieden meiner Brüder die Götter mögen geben ...!
3 Und nun *(wkʿt)* dieses Jahr, das Jahr 5 des Dareios, des Königs, vom König wurde geschickt zu Arsames ...
4 ....jüdisch (?). Nun *(kʿt)*, ihr, zählt so vierzehn etc.

an Arsames, den Satrapen von Ägypten, gerichtet habe. Die unmittelbare Fortsetzung (Ende von Z. 3 und ungefähr die Hälfte von Z. 4) ist zerstört. Wo der Text wieder einsetzt, beginnt bereits der Hauptteil des Briefes, die Vorschriften für die Durchführung des Passah-Mazzothfestes, die uns weiter nicht interessieren. Die früher verbreitete, sozusagen traditionelle Auffassung des Ganzen war die, dass auch diese Passahvorschriften Teil des königlichen Erlasses seien. Der Grosskönig hätte also hier spezifisch jüdische Normen dadurch sanktioniert, dass er sie zu seinen eigenen machte[28]. Juden hätten sie formuliert, der König sie übernommen. Es läge dann hier ein eindeutiger Beleg für das vor, was wir suchen. Nun hat sich allerdings in der neueren Literatur eine andere Auffassung durchgesetzt, die, ausgehend, wenn ich recht sehe, vom Bedenken, ob ein solches Vorgehen des Perserkönigs überhaupt möglich sei, annimmt, der Erlass des Königs sei nur kurz erwähnt worden und von Z. 4 an sei Hananja selber der Sprecher gewesen, der in der 2. Person Plural den Juden in Elephantine die religiösen Vorschriften übermittelt habe[29]. Dafür lässt sich auch ein philologischer Grund anführen. Denn durch das Wort *kʿt* 'nun' auf Z. 4 ist jedenfalls ein schärferer Einschnitt mit einem neuen Einsatz markiert[30]. Der Dareioserlass und die Passahbestimmungen wären gewissermassen zwei verschiedene Dokumente, die lediglich durch den Brief Hananjas vereinigt worden wären. Damit verlöre dieser für uns jede Bedeutung.

Indessen scheint mir, dass man auf keinen Fall so weit gehen darf. Unmittelbar vor den Passahvorschriften muss ja etwas gestanden haben, das die Übermittlung dieser Anweisungen erklärte oder einleitete. Dann bleibt aber für einen besonderen Erlass des Königs, der ein anderes Thema betraf, nicht genügend Raum. Königserlass und Festvorschriften müssen in einem unmittelbaren und engen Zusammenhang stehen. Man hat zu beachten, dass der Befehl an den Satrapen Arsames gerichtet war, und kann vermuten, dass dieser in dem fehlenden Teil aufgefordert wurde, den Juden in Elephantine den Erlass des Königs weiterzugeben[31]. Sicherheit lässt sich natürlich nicht gewinnen. Das allgemeine

28 So schon ED. MEYER, Papyrusfund 91ff., bes. 96f.

29 Begründet wurde die Abwendung von der traditionellen Ansicht durch P. GRELOT, VT 4, 1954, 356 und vor allem 384. Vgl. dann besonders K. GALLING, Studien 152ff. und B. PORTEN, a.O. 128ff. 312ff.

30 Vgl. vor allem K. GALLING, Studien 152. B. PORTEN, a.O. 312.

31 Gegen den Versuch K. GALLINGs und B. PORTENs, diese Verbindung herzustellen, vgl. P. GRELOT, Documents 383 Anm. m. Am Ende der Lücke auf Z. 4 war wahrscheinlich von der 'jüdischen Garnison', d.h. der jüdischen Kolonie von Elephantine die Rede (vgl. P. GRELOT, VT 17, 1967, 202). Kann man ergänzen: *mnj śjm ṭʿm zj ʾnt ʾršm tʾmr lḥjlʾ jhwd]jʾ* 'ich habe Befehl gegeben, dass du, Arsames, der jüdischen Garnison sagen sollst'?

Bedenken, dem persischen König eine solche Übernahme jüdischer Vorschriften zuzutrauen, dürfte aber durch die Stele vom Letoon hinfällig geworden sein. Trilingue und Passahbrief stützen sich so gegenseitig.

*

Zwei weitere Dokumente betreffen das palästinische Judentum. Sie stehen in den 'persischen' Teilen des Alten Testaments, in den Büchern Esra und Nehemia.

Das erste bezieht sich auf die Mission Esras, der unter einem König Artaxerxes - ob es der erste oder der zweite war, ist umstritten - von der persischen Regierung nach Judäa entsandt wurde. Sein Auftrag schloss jedenfalls unter anderem die Einführung eines religiös fundierten Gesetzbuches ein[32]. In diesem ganzen viel diskutierten Kontext beschäftigt uns nur ein einziger Punkt, nämlich die rechtliche Stellung der persischen Regierung zu diesem Gesetzbuch. Dass dessen Einführung durch einen dazu ermächtigten Kommissar nicht ohne Genehmigung seines Inhalts durch die Zentralgewalt möglich war, versteht sich von selbst. Die Frage ist nur, in welcher Form diese Genehmigung erteilt worden war. Erlaubte der Grosskönig die Einführung des Gesetzbuchs in einer allgemeinen Weise oder hatte er es zu seinem eigenen gemacht, wie es der von uns so genannten Reichsautorisation entsprechen würde? Der kritische Passus steht im sog. Firman des Grosskönigs (Esra 7,12-26), durch den Esra für seine Tätigkeit bevollmächtigt wurde, speziell in den Versen 25-26, welche die Anweisungen für die Anwendung des Gesetzbuches und die Strafandrohungen gegen Ungehorsame enthalten. Die Drohungen richten sich gegen denjenigen, der 'das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs'[33] nicht genau befolgt. Sind dabei 'Gesetz deines Gottes' und 'Gesetz des Königs' identisch? Das ist die entscheidende Frage[34]. Da das 'Gesetz deines Gottes' (d.h. das Gesetz Jahwehs)

32 Es ist hier nicht möglich und auch nicht nötig, auf die zahlreichen überlieferungskritischen, religionsgeschichtlichen und historischen Probleme einzugehen, die mit der Mission Esras verbunden sind. Aus der sehr umfangreichen Literatur werden unten Angaben nach Bedarf gemacht. Als neueste Gesamtdarstellung vgl. W.TH. IN DER SMITTEN, Esra.

33 7,26 *dātāʾ dij-ʾälāhāk wədātāʾ dij malkāʾ*.

34 Die im Text gestellte Frage wird in neuerer Zeit, soweit ich sehe, expressis verbis voll bejaht von H. CAZELLES, VT 4, 1954, 123ff. U. KELLERMANN, ZAW 80, 1968, 84. 380f. W. IN DER SMITTEN, a.O. 126. Nach K. GALLING, Studien 173f. sind die beiden Begriffe zwar identisch, die Vorschriften richten sich aber an die nichtjüdischen Untertanen in Syrien und beziehen sich vor allem auf die Bestimmungen des 'Schatzmeistererlasses' 7,21-23, der in dem an Esra gerichteten Schreiben des Grosskönigs referiert wird:

sich nur an die Juden wendet, anderseits im ganzen Zusammenhang ein besonderes Gesetz des Königs, dessen Adressat die Juden wären, nicht erwähnt wird, darf man es wohl wagen, sie positiv zu beantworten. In diesem Falle hätte der König das von Juden verfasste Gesetzbuch Esras durch Reichsautorisation sanktioniert. Nun ist ja auch die Authentizität des Briefes umstritten[35]. Dies ist aber von geringer Bedeutung. Auch wenn das Schreiben des Grosskönigs ein erfundenes Dokument sein sollte, lässt sich ihm doch entnehmen, dass im Rahmen der Vorstellungen, welche seine Erfinder vom Handeln der persischen Verwaltung hatten, auch die von uns so genannte Reichsautorisation ihren Platz besass.

Weniger Aussagekräftiges lässt sich dem Umfeld der Tätigkeit Nehemias entnehmen[36]. Sein Auftrag - das zeitliche Verhältnis seines Wirkens zu demjenigen Esras ist ebenfalls kontrovers - war nach allgemeiner Auffassung eher politisch-organisatorischer Art, und so könnte man gerade bei ihm Belege für die Reichsautorisation vermuten. In Wirklichkeit sehe ich nur einen möglicherweise einschlägigen Passus, und zwar von eher untergeordneter Bedeutung. In Vers 11,23 wird von der Kultordnung der Leviten gehandelt und festgestellt, dass es für diese 'eine königliche Vorschrift' gegeben habe[37]. Ist nun der König, von dem hier die Rede ist, der Perserkönig[38], so wäre auch hier die Autorisation jüdischer Vorschriften durch die persische Regierung bezeugt. Immerhin lassen sich dagegen Einwände ins Feld führen. Die Verse 21-24 sind ein klarer Einschub in eine Liste der Bewohner Jerusalems und Judas. Und im Vers 24[39], also im gleichen Einschub, tritt noch einmal 'der König' auf: Petachja, der Sohn Meschezabels, war 'dem König zur Hand in allen das Volk betreffenden Angelegenheiten'. Nach dem Kontext muss sich Petachja in Jerusalem befinden. Dann

sie stehen innerhalb der jetzigen Gestalt des Dokuments, das nach GALLING eine komplizierte Entstehungsgeschichte hat, am falschen Ort. Vgl. dagegen mit Recht U. KELLERMANN, a.O.

35 In dieser Hinsicht werden in der Literatur alle möglichen Spielformen der Auffassungen vertreten, von der Annahme einer wenig gestörten Authentizität bis zur völligen Verwerfung. Eine Übersicht findet sich bei U. KELLERMANN, a.O. 61. Vgl. auch W. IN DER SMITTEN, 11ff.

36 Auch für Nehemia führe ich aus der umfangreichen Literatur nur an, was in unserem Zusammenhang von unmittelbarer Bedeutung ist.

37 *kij-miṣwat hammäläk ʿalejhäm.*

38 So z.B. W. RUDOLPH, Kommentar 187 z.St. und, wenn ich ihn recht verstehe, W. IN DER SMITTEN, 118 ('andauernde Rechtsgültigkeit alter vorachämenidischer Praxis'). An den israelitischen König denken ED. MEYER, Entstehung 190. U. KELLERMANN, Nehemia 64 Anm. 232.

39 *ləjad hammäläk ləkål-dābār lāʿām.*

ist es schwierig, ihn als Berater des Perserkönigs für jüdische Angelegenheiten zu betrachten[40]. Da der Einschub in sich geschlossen ist, könnte man somit wohl auch in Vers 23 nicht mehr an den Perserkönig denken. War an beiden Stellen eigentlich der israelitische König gemeint? Nach 1. Chron. 23-26 hatte David die Organisation des Tempelpersonals vorgenommen[41]. Redet der Einschub also von den Verhältnissen der israelitischen Königszeit? Wir müssen das unentschieden lassen. Die Möglichkeit, dass an unserer Stelle von der Reichsautorisation die Rede ist, darf man sich immerhin offenhalten.

*

Ein letzter Beleg aus dem jüdischen Bereich ist sachlich sicherlich fiktiver Art, für uns aber dennoch positiv zu werten. Wir entnehmen ihn dem Buch Esther. Dessen novellenartige Geschichte spielt bekanntlich am persischen Königshof zur Zeit des Königs Xerxes: Es gelingt den Juden, der ihnen drohenden Vernichtung zu entgehen, weil ein jüdisches Mädchen die Hauptfrau des Königs geworden ist und so auf ihn einzuwirken vermag. Der Vormund und Berater des Mädchens, sein Vetter Mardochai, erhält das Amt des Grossvezirs. Er führt zur Erinnerung an die Rettung der Juden ein besonderes Fest, das sog. Purimfest ein und erlässt dafür eine Festordnung (9,20-28). Dieser Erlass wird in den Versen 29-32 von der Königin Esther bestätigt.[42] Ich erwähne hier nur die Verse 9,29[43] 'und die Königin Esther ... schrieb eine volle Bestätigung (wörtlich: 'alles Machtvolle'), um diesen ... Purim-Brief verbindlich zu machen' und 9,32 'und Esthers Wort machte diese Purim-Sache verbindlich und sie wurde in ein Buch

40 Der Perserkönig ist gemeint nach W. RUDOLPH, Kommentar a.O. z.St. und S. MOWINCKEL, Ezra I, 147f. (vgl. auch III, 121f.), der israelitische König nach ED. MEYER, a.O. und U. KELLERMANN, ZDPV 82, 1966, 215f. Nehemia 104. Was die historische Einordnung von Petachja betrifft, wird man auf alle Fälle in Rechnung stellen müssen, dass sein Vater *Məšejzabʾel* einen akkadischen Namen hat und somit kaum in vorexilische Zeit gehören kann, vgl. M. NOTH, Personennamen 31.156.

41 Wenn David gemeint sein sollte, hätte man allerdings wohl den Namen und nicht einfach den blossen Titel zu erwarten, vgl. W. RUDOLPH, Kommentar a.O. z.St.

42 Der ganze Passus ist im einzelnen mit textkritischen und interpretatorischen Unsicherheiten belastet. Er wird bisweilen auch als nachträglicher Zusatz eines späteren Autors betrachtet. Vgl. aber unten Anm. 46.

43 *wattiktob ʾäster hammalkāh bat-ʾabijḥajil umårdåkaj hajjəhuwdij ʾät-kål-toqäp ləqajjem ʾet ʾiggärät happuwrijm hazzoʾt haššenijt*. Die Erwähnung Mardochais in diesem Vers dürfte ein späterer Zusatz sein, wie umgekehrt im hier nicht berücksichtigten Vers 31 die Erwähnung der Esther. Ebenso ist *haššenijt* 'der zweite' Zusatz eines späteren Bearbeiters oder Lesers, der den ganzen Zusammenhang nicht mehr verstand. Vgl. zu beiden Ausscheidungen z.B. G. GERLEMANN, Kommentar 141 z.St.

geschrieben'[44]. Natürlich ist zu beachten, dass dabei gewisse Abweichungen vom 'Normalfall' der Reichsautorisation bestehen, wie er uns in der Trilingue begegnet: Mardochai, der jüdische Urheber der Regelung, kann als Grossvezir handeln, vertritt also selber eine Reichsinstanz, und es ist nicht der König, sondern die Königin, welche die Autorisation ausspricht. Auch wird nicht expressis verbis gesagt, dass der Vertreter des Reiches die jüdischen Vorschriften als solche übernimmt. Anderseits bleibt die Tatsache bestehen, dass eine Norm, die nur für eine bestimmte Gruppe der Reichsangehörigen gelten soll und von dieser selbst hervorgebracht worden ist, von königlicher Seite bestätigt wird. Die verwendeten Formulierungen lassen authentische Wendungen durchschimmern; sie sind aramäisch gefärbt und kehren ähnlich im Danielbuch wieder, dort eindeutig auf die gesetzgeberische Tätigkeit des Königs bezogen[45]. Es wird also für die Verfügung der Königin die Terminologie der königlichen Gesetzgebung verwendet. Dass die ganze Situation fiktiv ist und die Erzählung vielleicht in der uns vorliegenden Form erst aus nachpersischer Zeit stammt, fällt dagegen nicht ins Gewicht. Was sich uns hier zeigt, ist das Bild, das man sich in jüdischen Kreisen von der persischen Regierung und von persischen Rechtsformen machte[46].

*

Zum Schluss ist noch ein Text anzufügen, der wie die Trilingue vom Letoon dem persischen Kleinasien angehört.

44 *umaʾᵃmar ʾäster qijjam dibrej happurijm hāʾelläh wᵊniktāb bassepär.*

45 So hat das Wort *toqäp* 'Gewalt, Stärke' einen juristischen Sinn. Die Wurzel *tqp* 'stark sein, werden' findet sich in entsprechender Verwendung im Danielbuch 6,8 (die Berater des Königs sind rätig geworden) *lᵊqajjāmāh qᵊjām malkaʾ ulᵊtaqqāpāh ʾäsār* 'dass der König einen Beschluss erlasse und eine Bindung befestige'. Ebenso erscheint die Wurzel im Nabatäischen in der substantivierten Form *tqp* bzw. *ktb tqp* mit der Bedeutung 'gültiges Dokument, Dokument, das einen Anspruch ausweist', vgl. dazu zuletzt S.E. LOEWENSTAMM, HUCA 42, 1971, 119f. Juristischer Terminus ist auch die an beiden Esther-Stellen auftretende aramaisierende Piel-Bildung der Wurzel *qum* in der Bedeutung 'einen Beschluss erlassen, etwas rechtsgültig machen', die sich auch sonst (z.B. an der zitierten Stelle Daniel 6,8) nachweisen lässt.

46 Es ist geradezu zu erwägen, ob nicht die als literarisches Mittel verwendete Reichsautorisation die Erklärung für den Passus 9,19-32 bieten kann: Das Wissen um dieses Rechtsinstitut gab dem Verfasser des Esther-Buches, dem die sorgfältige Motivierung der Handlungsabläufe ein Anliegen war (vgl. G. GERLEMANN, Kommentar 30f.), die Möglichkeit, auf plausible Weise auch die Hauptperson des Buches am Zustandekommen der Purim-Vorschriften zu beteiligen. Die Zusätze, über die oben zu sprechen war, stammen von einem jüngeren Bearbeiter oder Leser, der die Rechtssituation nicht mehr verstand. Der Passus als solcher wäre dann als ursprünglicher Bestandteil des Buches zu betrachten.

Im Jahr 1974 wurde in Sardes, der alten Lyderhauptstadt, eine Inschrift gefunden, die im 2. Jahrhundert n. Chr. aufgezeichnet worden war, die aber zum grösseren Teil die Kopie eines älteren, in der Perserzeit entstandenen Kultgesetzes sein muss[47]. Dieses wurde im 39. Jahr eines Artaxerxes erlassen, also 426, wenn der erste, 365, wenn der zweite Träger des Namens gemeint war. Das Dokument beginnt mit einer Weihung. Droaphernes, Sohn eines Barakes, Hyparch von Lydien, errichtet dem Zeus ein Standbild. Daran schliesst sich, eingeleitet mit προστάσσει 'er befiehlt' (Z. 5), eine Vorschrift für die Tempeldiener, die das Heiligtum betreten und den Gott, d.h. sein Standbild, bekränzen: sie dürfen nicht an Mysterien einheimischer kleinasiatischer Götter teilnehmen. Der abschliessende Satz (Z. 11ff.), durch den ein Dorates aufgefordert wird, sich von eben diesen Mysterien fernzuhalten, scheint eine aktuelle Anwendung der alten Vorschrift zu sein. Er gehört offensichtlich in die Zeit, in welcher die Inschrift eingehauen wurde. Vermutlich erfolgte die Aufzeichnung des ganzen Komplexes im Zusammenhang mit dieser Anwendung.

Nicht berührt wurde bisher das schwierige Wort βαραδατεω, das Z. 4/5 direkt vor dem Namen Zeus steht. Man kann es mit grosser Wahrscheinlichkeit als Gräzisierung eines iranischen Kompositums **baradāta-* 'wer ein Gesetz trägt, bringt' betrachten[48]. Nicht einfach ist hingegen seine morphologische und, mit dieser verknüpft, seine syntaktische Einordnung. Der Herausgeber der Inschrift, L. ROBERT, fasst die Form als Dativ der o-Deklination auf und hält das Wort für einen Beinamen des Zeus[49], den er dann wegen seines iranischen Epithetons mit Ahuramazda gleichsetzt[50]. Das hat ziemlich weitreichende religionsgeschichtliche Konsequenzen. Es würde nämlich bedeuten, dass die höchste iranische Gottheit in Sardes einen Kult mit Kultbild besass. Nun ist allerdings weder durch die archäologische noch durch die literarische Überlieferung nachzuweisen, dass es Kultstatuen Ahuramazdas gegeben hätte[51]. Nach L. ROBERT

47 Sie ist publiziert von L. ROBERT, CRAI 1975, 306ff. Der Text (vgl. L. ROBERT, a.O. 308) sei hier in extenso wiedergegeben: [1]ἐτέων τριήκοντα ἐννέα 'Αρτα-[2]ξέρξεω βασιλεύοντος τὸν ἀν-[3]δριάντα Δροαφέρνης [4]Βαρ(ά)κεω Λυδίης ὕπαρχος Βαρα-[5]δατεω Διί. Προστάσσει τοῖς [6]εἰσπορευομένοις εἰς τὸ ἄδυ-[7]τον νεωκόροις θεραπευ-[8]ταῖς αὐτοῦ καὶ στεφανοῦσι τὸν θε-[9]ὸν μὴ μετέχειν μυστηρίων Σαβα-[10]ζίου τῶν τὰ ἔμπυρα βασταζόν-[11]των καὶ 'Ανγδίστεως καὶ Μᾶς. Προσ-[12]τάσσουσι δὲ Δοράτῃ τῷ νεωκόρῳ τού-[13]των τῶν μυστηρίων ἀπέχεσθαι.

48 Vgl. M. MAYRHOFER bei L. ROBERT, a.O. 314.

49 Vgl. L. ROBERT, a.O. 313.

50 Vgl. L. ROBERT, a.O. 314. Zustimmend und weiter ausführend M. BOYCE, Zoroastrianism II, 255ff.

51 Vgl. zuletzt H. KOCH, Religiöse Verhältnisse 143 und M.C. ROOT, King and Kingship 169ff.

zeichnet sich denn in der Inschrift die Kultreform unter Artaxerxes II. ab, die auch die Einführung der Bilderverehrung einschloss[52]. Dabei ist allerdings zu beachten, dass der einzige Autor, der die Einführung der Bilderverehrung bei den Persern bezeugt, Clemens von Alexandria, Protr. 5,65,3 (aus Berossos, vgl. FGrHist 680 F 11) nur von Standbildern der Anahita weiss, obschon er, und zwar in polemischem Sinn, ganz allgemein vom Bilderkult redet[53]. Handelt es sich in Sardes um eine Sonderentwicklung? Dem stehen Bedenken entgegen, die sich bei der genaueren Betrachtung gerade des vorliegenden Sachverhalts ergeben. So ist es nicht plausibel, dass an die Stelle des iranischen Ahuramazda im Griechischen Zeus mit einem aus dem Iranischen entlehnten Beinamen trat, der in der ganzen iranischen Überlieferung in keiner Weise belegbar ist. Schliesslich und vor allem scheint mir die Umsetzung eines iranischen **bara-dāta* in griechisches *βαραδατεος bzw. *βαραδατεως so exzeptionell[54], dass man sie nur anerkennen könnte, wenn sie anderweitig zu stützen wäre. Das ist aber, wie eben gezeigt, gerade von den sachlichen, d.h. religionsgeschichtlichen Gegebenheiten her nur beschränkt, unter sehr hypothetischen Annahmen möglich. Ich kann die Form βαραδατεω nur als Genetiv eines Nominativs *βαραδάτης verstehen, doch ist zuzugeben, dass dann die syntaktische Verknüpfung nicht einfach ist. Ich ziehe es deshalb vor, das Wort einstweilen unerklärt zu lassen und in Zeus die griechische oder eine mit dieser identifizierte einheimische Gottheit zu sehen. Dazu passt, dass die Kultbestimmungen terminologisch und zum Teil auch inhaltlich gut griechisch sind[55].

52 Vgl. L. ROBERT, a.O. 314ff. mit Verweisen auf J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Religion de l'Iran ancien, v.a. 158ff. Auch hier zustimmend M. BOYCE, a.O.

53 Vgl. auch S. WIKANDER, Feuerpriester 60ff. 189.

54 Die persischen Namen auf *-a* und *-ā* erscheinen im Griechischen gewöhnlich mit einem Nominativausgang auf -ης und werden dann nach der 1. oder der 3. Deklination flektiert, vgl. R. SCHMITT, Probleme der Eingliederung 13f. Zuweilen begegnet man einem Nominativ auf -ας (vgl. R. SCHMITT, a.O. 14f.), seltener einem Nom. auf -ος (vgl. R. SCHMITT, ZDMG 117, 1967, 139 und BzN NF 6, 1971, 15 Anm. 101), d.h. mit Überführung in die griechische 'Normalflexion' (vgl. R. SCHMITT, BzN a.O.). Von *βαραδατεος aus wäre also höchstens ein iranisches **baradātiya* zu erschliessen, von dem ich nicht weiss, ob es gerechtfertigt werden könnte (die Ableitungskategorien des Suffixes *-iya-* im Altpersischen sind bei R. KENT, Old Persian 50f. Y 144 zusammengestellt; postuliertes **baradātiya* würde zu keiner von ihnen richtig passen). Die Wiedergabe von iran. *-i-* durch griechisch -ε- wäre ebenfalls singulär und im Suffix *-iya-* sonst nicht bezeugt (vgl. R. SCHMITT, ZDMG a.O. 126).

55 Das anerkennt auch L. ROBERT, a.O. 319f., wobei er allerdings annimmt, dass die Kultbestimmungen, so wie sie uns in der Inschrift entgegentreten, Zusammenfassungen der ursprünglichen sind (a.O. 317 unten). Nicht erklärt von griechischen Vorstellungen aus

Wenn das richtig sein sollte, geht es bei der Lex sacra darum, dass ein persischer Beamter, Satrap oder Untersatrap, eine Vorschrift für den Kult einer lokalen Gottheit erlässt. Das ist mit der Rechtssituation, wie sie uns auf der Trilingue vom Letoon begegnet, durchaus zu vergleichen. Allerdings darf man wiederum auch die Unterschiede nicht übersehen: Wir haben keine aramäische Version und wir haben keinen Ratifikationsvermerk, der auf den lokalen Urheber der Regelung hinweisen könnte. Vor allem ist mit dem Erlass der Lex sacra eine Weihung des persischen Beamten verbunden[56]. Man wird aber bei all dem bedenken müssen, dass das, was uns vorliegt, eine spätere Abschrift ist, die von dem alten Dokument nur das festhielt, was im Zeitpunkt der Wiederaufzeichnung noch aktuell war. Streng genommen gehörte natürlich die einleitende Weihung nicht dazu. Sie wurde aber mit eingeschlossen, weil sie allein den Urheber und die Datierung des Dokuments enthielt. So ist es wohl dennoch keine allzu kühne Annahme, in der Inschrift einen Beleg für die Reichsautorisation zu sehen.

***

Dies sind die Zeugnisse, die ich für das, was wir oben Reichsautorisation genannt haben, anführen kann. Sie sind sicher nicht alle in jeder Hinsicht schlüssig, aber ebenso sicher überwiegen bei der Mehrzahl von ihnen die positiven Argumente[57], so dass wir berechtigt sind, das Verfahren, das uns durch die Trilingue vom Letoon greifbar geworden ist, als reguläre persische Regierungspraxis zu betrachten. Die Trilingue ist demnach kein Einzelfall, der durch besondere Umstände bedingt wäre. Dass die persische Reichsverwaltung lokale

ist der Sinn des Kultverbotes. Doch ist daraus nicht zwingend auf iranische Herkunft zu schliessen (anders M. BOYCE, a.O. 256).

56 Dass der seltsamen Formulierung des Datums ἐτέων τριήκοντα ἐννέα ein Aramaismus zugrundeliegt (vgl. L. ROBERT, a.O. 310), halte ich für gut möglich. Die übliche aramäische Datierungsformel im Zusammenhang mit Königsjahren war: 'Jahr' (im Status constructus des Singulars *šnt*) - Kardinalzahl - Name des Königs mit oder ohne die Präposition (vgl. E. VOGT, Lexicon linguae Aramaicae 173 s. *šnh*). Ging man bei der Übersetzung von der Kardinalzahl aus, so musste im Griechischen 'Jahr' im Plural stehen, und verwendete man dann den üblichen Genetivus temporis, so kam man auf die Formulierung, wie sie in der Inschrift vorliegt. Das spricht dafür, dass jedenfalls die Weihung von Anfang an aramäisch konzipiert war. Dies ist aber kein Einwand gegen das Vorliegen eines Falles von Reichsautorisation. Es würde einfach bedeuten, dass der persische Beamte - was ja ohnehin zu erwarten ist - die Weihung selbständig formulierte. Dass das Corpus der Lex sacra gut griechisch ist, ist oben betont worden.

57 Ich rechne dazu die ägyptische Gesetzessammlung, den Passahbrief, das Artaxerxesdekret im Esrabuch, die Bestätigung des Purimfestes durch Esther und das Droaphernesdekret.

Normensetzung übernahm, sie dadurch garantierte und zugleich kontrollierte, war eine feste Institution.

Es bleiben zunächst noch verschiedene Fragen ihrer Ausgestaltung und ihrer Anwendung zu erörtern.

Wir haben oben schon gefragt, ob die Reichsautorisation obligatorisch war, oder ob es im Ermessen der lokalen Körperschaft stand, sie einzuholen oder nicht. Darüber lässt sich dem gesammelten Material wenig Sicheres entnehmen. Ein Argument gegen das Obligatorium enthält vielleicht die Trilingue. Der Beschluss der Gemeinde Xanthos gibt einen Hinweis auf die Reichsautorisation expressis verbis und zwar in adhortativer Form ('Pixodaros soll kompetent sein', nach der griechischen Fassung). Das wird bedeuten, dass das Ersuchen um die Autorisation speziell zu beschliessen, demnach nicht selbstverständlich und also nicht obligatorisch war[58]. Natürlich gab es Situationen, die eine Autorisation unumgänglich machten, z.B. wenn es, wie beim Unternehmen Esras, um die teilweise oder völlige Neukonstitution einer Selbstverwaltungskörperschaft ging. Anzunehmen ist, dass das Verfahren auch von seiten der Reichsbehörden aus angeordnet werden konnte; das belegt die ägyptische Gesetzeskodifikation, bei welcher der König selbst die Ausarbeitung der Gesetzessammlung befahl[59].

Zu untersuchen ist ferner die Zuordnung der Sachbereiche. Fast alle Belege, die wir besitzen, beziehen sich auf religiöse Angelegenheiten, nicht zuletzt die

58 In die gleiche Richtung weisen vielleicht einige Dokumente aus dem persischen Kleinasien.

Drei Volksbeschlüsse der karischen Stadt Mylasa (SIG 167) sind unter persischer Herrschaft entstanden, da sie nach den Regierungsjahren Artaxerxes II. und Artaxerxes III. datiert sind (es handelt sich um die Jahre 367/6, 361/0 und 355/4) und Maussollos als Satrapen nennen. Alle drei enthalten keinen Hinweis auf eine Autorisation durch eine persische Instanz. Materiell betreffen sie Strafmassnahmen gegen Bürger von Mylasa, die sich als Feinde des Maussollos entlarvt und sich an ihm und gegen ihn vergangen hatten. Man kann sich natürlich fragen, ob die Autorisation deshalb unterblieb, weil der Satrap selber der Begünstigte war, und so eine Autorisation gewissermassen als selbstverständlich betrachtet werden konnte.

Anders steht es vielleicht mit einem Grenzstein des Dionysosheiligtums von Tralles im Mäandertal (F. SOKOLOWSKI, Lois sacrées 173f. Nr. 75), der aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. stammt, aber einen Beschluss der Gemeinde Tralles enthält, der auf das 7. Jahr Artaxerxes III. datiert ist, als Idrieus Satrap war (die Authentizität des Dokumentes steht m.E. trotz ED. MEYER, Forschungen 2, 497ff. ausser Zweifel; die Zahl der Regierungsjahre ist wahrscheinlich verschrieben, doch brauchen wir darauf nicht einzugehen): ἔτεος IIIIIII μηνὸς ἑββδόμω [2]βασιλέοντος Ἀρταξέσσε-[3]ω ἐξσατραπεύοντος Ἰδριέ-[4]ως. ὅσα ἐψηφίσαντο Τραλ-[5]δεῖς κτλ. Auch hier fehlt ein Verweis auf die Reichsautorisation, doch ist der Volksbeschluss zweifellos nicht in extenso aufgezeichnet.

Keines der Zeugnisse kann also vorbehaltlos für eine Entscheidung der Frage des Obligatoriums der Reichsautorisation in Anspruch genommen werden.

59 Vgl. auch unten Anm. 78.

Trilingue selber. War die Reichsautorisation auf den Bereich der religiösen Gesetzgebung beschränkt[60]? Angesichts der geringen Zahl der einigermassen gesicherten Zeugnisse lässt sich wiederum keine eindeutige Antwort geben[61]. Dennoch möchte ich eigentlich doch an eine weitergehende Gültigkeit der Institution denken. Dafür spricht der Fall der ägyptischen Rechtskodifikation, der sich nicht auf den religiösen Lebensbereich allein bezogen haben dürfte[62]. Vor allem aber ist daran zu erinnern, dass im Orient jegliches Recht auf göttlicher Legitimation beruhte, also religiös gebunden war. Das gilt ja gerade auch für die jüdische Gesetzgebung, die alle Lebens- und Rechtsbereiche einschloss. Was die zwei Belege aus Kleinasien betrifft, hat man zu beachten, dass unsere inschriftliche Überlieferung in weitem Umfang Religiosa anbelangt: religiöses Tun in dauerhafter Form festzuhalten, war besonders wichtig. Ich möchte also annehmen, dass die Autorisationsmöglichkeit für alle Rechtsbereiche Geltung besass.

Die Frage, welches die konkreten Auswirkungen und Rechtsfolgen der Reichsautorisation waren, ist oben im Zusammenhang der Trilingue schon kurz angeschnitten worden. Die dort geäusserte Vermutung, dass es sich sozusagen um eine Aufnahme der lokalen Norm in die Reichsgesetzgebung handle, kann durch die Formulierung der einschlägigen Stelle im Esrabuch, wenn sie richtig interpretiert ist, bestätigt werden. Das Gesetzbuch Esras ist 'Gesetz des Gottes Esras' und 'Gesetz des Königs' zugleich. Man hat sich ihm also so zu unterziehen, wie man sich eben einem Gesetz des Königs zu unterziehen hat, und die entsprechenden Sanktionen werden denn auch aufgeführt (Esra 7,26). Die Gültigkeit der lokalen Norm war dadurch jedem Zweifel entzogen, und so wurde im

60 Ein enger Bezug zur Religion wird in der Literatur, die sich, ausgehend von den Esrabriefen und dem Passahbrief von Elephantine, mit dem Problem schon früher befasst hat, durchwegs bejaht bzw. als selbstverständlich vorausgesetzt. Vgl. die bei U. KELLERMANN, ZAW 80, 1968, 82ff. zusammengestellten Arbeiten. M. BOYCE, Zoroastrianism II, 267 nimmt an, die persische Regierung sei nur an der Aufsicht über die materielle Seite der Kulte (Stiftungen etc.), allenfalls an der Bestätigung von Priesterwahlen interessiert gewesen.

61 Aufgrund der Maussollosdokumente (vgl. Anm. 58), welche rein weltliche Dinge betreffen und nichts von einer Reichsautorisation, auch nicht einer beabsichtigten, erkennen lassen, könnte man e contrario geneigt sein, eine Einschränkung auf religiöse Angelegenheiten anzunehmen. Doch ist dieser einzige Belegkomplex in seinen politischen und rechtlichen Zusammenhängen zu wenig greifbar, als dass sich weitreichende Schlüsse daraus ziehen liessen.

62 Nach W. HINZ, Darius und die Perser I, 192 wäre der Inhalt des Gesetzeswerkes faktisch eine Sammlung der Stiftungs- und Befreiungserlasse zugunsten der Tempel gewesen, hätte demnach wiederum Bezug auf religiöse Angelegenheiten gehabt. Die Annahme ist aber aus der Überlieferung nicht zu stützen.

ganzen die Rechtssicherheit innerhalb des Imperiums durch die Institution der Reichsautorisation gestärkt. Da die Autorisation Zustimmung der Zentrale zur lokalen Norm notwendigerweise implizierte, ergab sich aus dem Verfahren eine Möglichkeit der Kontrolle der Selbstverwaltungskörper durch die Zentrale, und zwar in einer eigentlich rechtsstaatlichen Form. Den Untertanen wurde Rechtsschutz in Aussicht gestellt unter der Voraussetzung, dass ihre Absichten den Reichsinteressen nicht widersprachen.

**

Schliesslich haben wir noch die Institution der Reichsautorisation als solche zu würdigen. Soweit ich sehe, ist sie in ihrer Art singulär. Ich kenne jedenfalls nichts unmittelbar Entsprechendes aus anderen Imperien[63]. Das berechtigt zu der Vermutung, dass wir sie aus dem persischen Kontext heraus erklären können, d.h. dass sie sich mit anderen persischen Rechtsinstitutionen in Beziehung setzen oder sogar aus ihnen ableiten lässt.

Wiederum ist es das persisch beeinflusste Alte Testament, das weiter hilft. An verschiedenen Stellen in den Büchern Esther und Daniel erfahren wir nämlich, dass persische Gesetze unter bestimmten Umständen als 'unwiderruflich' galten. Das wird von den Kommentatoren aus leicht verständlichen Gründen als wenig wahrscheinlich betrachtet, zumal die Behauptung nur in zwei Büchern mit historisch unverwendbarem Ereignisgehalt auftritt[64].

63 Entfernt vergleichbar ist die Tätigkeit römischer Kaiser als Gesetzgeber griechischer Städte, vgl. D. NÖRR, Imperium und Polis 28 mit Anm. 100 mit älterer Literatur und J.H. OLIVER, The ruling power 959ff. über Hadrians Wirken in Athen. Gegenüber der achämenidischen Reichsautorisation besteht aber der wesentliche Unterschied darin, dass in den römischen Fällen der Vertreter der Zentralmacht die lokale Gesetzgebung bestimmte, der Selbstverwaltungskörper also seine Gesetze von einem Vertreter der Zentralmacht erhielt und sie als seine eigenen anerkannte. Bei der persischen Praxis geschah das Umgekehrte: der Vertreter der Zentralmacht übernahm die vom lokalen Selbstverwaltungskörper getroffenen Regelungen. Dass die im römischen Bereich häufige nachträgliche Bestätigung oder Bewilligung eines lokalen Gesetzes durch den Statthalter nicht mit der achämenidischen Praxis gleichzusetzen ist - auch wenn die Rechtsfolgen im wesentlichen dieselben gewesen sein werden -, bedarf wohl keiner Begründung. Auch der oft erwähnte Fall SIG 867 (ca. 160 n. Chr.) aus Ephesos (vgl. D. NÖRR, a.O. 25 mit Anm. 85 und besonders J.H. OLIVER, Hesperia 23, 1954, 163ff.) ist nicht anders zu werten. Der Statthalter bestätigt auf Gesuch der Stadt die Heiligkeit der Festtage der Artemis. Zusammen mit diesem Edikt wird der entsprechende Volksbeschluss publiziert. Eine direkte formale Beziehung zwischen den beiden Normsetzungen wird aber mit keinem Wort hergestellt.

64 Es scheint ausserhalb der beiden biblischen Bücher keinen Hinweis auf diese 'Unwiderruflichkeit' zu geben. Insbesondere ist zu betonen, dass nicht hierher gehört, was Diodor

Ich beschränke mich auf eine Diskussion der beiden wichtigsten Stellen, Esther 1,19 'wenn es dem König gut scheint, ergehe ein Königswort von ihm und es werde geschrieben unter die Gesetze der Meder und Perser, so dass es nicht vorbeigeht'[65] und Daniel 6,9 'so festige nun, o König, eine Bindung und schreibe eine Schrift, die nicht übertreten werden darf, gemäss dem (oder: 'wie' = 'als'?) Gesetz der Meder und Perser, das nicht verloren geht'[66]. Es ist klar, dass beide Stellen eng zusammengehören und letztlich dieselben Formeln widerspiegeln, auch wenn Abweichungen im Wortlaut nicht zu verkennen sind. Dass die Esther-Stelle einen aramäischen Text voraussetzt, zeigt der Aramaismus (*ʿal* für *l*) des Bedingungssatzes ('wenn es dem König gut scheint'). Beachtenswert sind aber vor allem die Verben, welche die sogenannte Unabänderlichkeit ausdrükken. Der Begriff 'Gesetz der Meder und Perser' wird im Danielbuch aramäisch mit dem Verb *ʿdh* 'verlorengehen, vorbeigehen' charakterisiert. Im Estherbuch wird hebräisches *ʿbr* 'vorübergehen' auf die im konkreten Fall zu erlassende Norm bezogen. Offensichtlich ist das die Übersetzung des aramäischen Terminus ins Hebräische. Die in Frage stehende Norm geht also nicht verloren, nicht vorbei. Was damit gemeint ist, kann die Handlung im Estherbuch (1,12-22) zeigen, auch wenn sie fiktiv ist: Die Hauptfrau des Königs wird wegen eines Vergehens verstossen. Die entsprechende Verfügung des Königs wird auf Anregung der königlichen Berater schriftlich niedergelegt und unter die Gesetze der Meder und Perser aufgenommen. Der Zweck dieses Vorgehens ist, wie ausdrücklich gesagt wird, die präventive Wirkung auf die anderen Frauen des Perserreiches, die vom Ungehorsam gegenüber ihren Männern abgehalten werden sollen. Die auf den Einzelfall ausgerichtete Verfügung des Königs wird also durch die schriftliche Fixierung zum Präzedenzfall gemacht, sie erhält die Qualität einer generell-abstrakten Norm. Das wird so formuliert, dass sie nicht 'verloren geht', nicht 'vorübergeht'[67]. Sie geht mit der Erledigung des konkreten An-

17,30,4-6 berichtet: Dareios, der letzte Perserkönig, gerät während einer Sitzung des Kriegsrates in Zorn über den athenischen Söldnerführer Charidemos und lässt ihn kurzerhand hinrichten. Bald darauf bereut er seinen raschen Entschluss, ἀλλ' οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν τὸ γεγονὸς διὰ τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας ἀγένητον κατασκευάσαι. All the King's horses...

65 *ʾim-ʿal-hammäläk ṭowb jeṣeʾ dəbar-malkuwt milləpānājw wəjikkāteb bədātej pāras-umādaj wəloʾ jaʿabowr.*

66 *kəʿan malkāʾ təqijm ʾäsārāʾ wətiršum kətābāʾ dij lāʾ ləhašnājāh kədāt-mādaj upāras dij-lāʾ täʿdeʾ*. Dass das Haphel von *šnh* im Zusammenhang mit Gesetzesbestimmungen die Bedeutung 'übertreten' (nicht 'ändern'!) hat, zeigt klar das Dareiosdekret Esra 6,11 'jedermann, der diesen Erlass übertritt (*jəhašneʾ*), soll (so und so bestraft werden)'. Die mit der Sanktion Bedrohten können das königliche Dekret nicht ändern, sie können ihm nur den Gehorsam verweigern.

67 So im wesentlichen G. GERLEMANN, Kommentar 68f. z.St.

lasses nicht unter, sondern existiert weiter für weitere einschlägige Fälle, sie bleibt gültig für jeden, der entsprechend handelt. Es geht also gar nicht um Unabänderlichkeit, sondern um Dauer[68]. Das ist die Wirkung der schriftlichen Fixierung. Dass der Schriftlichkeit im persischen Regierungshandeln eine grosse Bedeutung zukam, bedarf keiner näheren Ausführung[69].

68 Fraglich bleibt, wie in dieser Hinsicht der Passus Esther 8,3ff. aufzufassen ist. Esther bittet den König, das Edikt Hamans betreffend die Ausrottung der Juden zurückzunehmen (5 *jikkāteb ləhāšijb ʾät-hassəpārijm*). Der König reagiert so, dass er Esther und dem offenbar anwesenden Mardochai die Vollmacht gibt, ein mit dem königlichen Siegel autorisiertes Schreiben zugunsten der Juden abzuschicken. Er fügt bei, ein mit dem Siegel des Königs versehenes Schreiben könne nicht zurückgenommen werden (8 *kij-kətāb ʾašär ... ʾejn ləhāšijb*). Darauf wird denn ein Schreiben ausgefertigt, welches das Dekret Hamans, das ebenfalls das königliche Siegel trug (3,12), nicht aufhebt, wohl aber wirkungslos macht, indem es den Juden die Möglichkeit gibt, sich gegen den Ausrottungsbefehl zur Wehr zu setzen. Der Eindruck, dass hier die Unwiderruflichkeit einer grossköniglichen Verfügung feste Voraussetzung des Handlungsablaufes ist, kann nicht von der Hand gewiesen werden. Man muss aber beachten, dass die Situation insofern nicht gleich ist wie bei den beiden oben behandelten Fällen königlicher Gesetzgebung, als angesichts der Kommunikationsmöglichkeiten ein als Rundschreiben versandtes Dekret sich tatsächlich nur mit grossen Schwierigkeiten zurücknehmen liess, so dass für Erlasse dieser Art institutionelle Kautelen vorgesehen sein konnten. Man hat aber auch eine gewisse Unstimmigkeit des Textes zu beachten: Die Bemerkung des Königs über die Unwiderruflichkeit steht eigentlich an der falschen Stelle. Sie müsste der Zubilligung der Vollmacht vorausgehen und dürfte ihr nicht mit kausaler Verknüpfung folgen; so wie sie dasteht, begründet sie lediglich die unabänderliche Gültigkeit des neu zu erlassenden Dekrets. C.A. MOORE, Kommentar 79 z.St. nimmt deshalb an, und ich möchte mich ihm anschliessen, dass die Bemerkung des Königs ein nachträglicher Zusatz sei, hinzugefügt unter dem Einfluss der (falsch verstandenen, wie ich meine) Stelle 1,19. Vgl. aber auch B.W. JONES, CBQ 39, 1977, 179f., der im ganzen Passus die postulierte ironische Grundhaltung des Verfassers am Werk sieht: der König verweise auf die Unabänderlichkeit der Verfügungen eben in dem Augenblick, da er es zulasse, dass eine seiner Verfügungen de facto unwirksam gemacht werde.

69 Man kann sich vorstellen, dass die Verfügungen unter die bekannten 'Denkwürdigkeiten', das persische Hofjournal, eingetragen wurden, dem ja auch das Kyrosdekret Esra 6,3ff. entnommen sein soll (vgl. über diese Sammlung zuletzt J. WIESEHÖFER, StIr 9, 1980, 10 mit älterer Literatur). Der Wortlaut von Esth. 1,19 ('werde unter die Gesetze der Perser und Meder geschrieben') und von Dan. 6,9 ('gemäss dem Gesetz der Meder und Perser', wenn so zu übersetzen ist, vgl. oben im Text mit Anm. 66), legen es aber nahe, dass an eine eigentliche, offenbar ständig weitergeführte Gesetzessammlung gedacht ist; an der Daniel-Stelle ist diese anscheinend sogar übergeordnete Norm. Dann würde sich doch die Möglichkeit eröffnen, dass so etwas wie ein persisches 'Reichsgesetz' existierte, was in der Nachfolge von A. CHRISTENSEN, Handbuch 272 verschiedene Gelehrte als unmöglich betrachtet haben, vgl. die schon mehrfach erwähnte Zusammenstellung bei U. KELLERMANN, ZAW 80, 1968, 82ff. Natürlich wird man einwenden, dass die ganze Annahme nur auf zwei späten und in ihrem historischen Gehalt fiktiven Quellen beruht. Dass aber beide Stellen in ihrem Wortlaut an einander anklingen, ohne sich genau zu entspre-

In diese Zusammenhänge scheint nun auch die Trilingue hineinzupassen. Im aramäischen Erlass des Satrapen wird das eigentliche Corpus der Bestimmungen auf Zeile 18 abgeschlossen. Die Zeile ist deshalb auf beiden Seiten eingerückt, so dass das Ende auch graphisch markiert ist. Auf Zeile 19 wird dann gesagt, dass er (Pixodaros) das Gesetz niedergeschrieben habe[70]. Es folgt ein mit *zj* eingeleitetes Syntagma, das leider nicht eindeutig verständlich ist. Der erhaltene Text bietet eine Form *mhṣsn*, das Partizip des h-Kausativs einer sonst nicht bekannten Wurzel *ṣsn*. Der Herausgeber, A. DUPONT-SOMMER, konjiziert mit leichter graphischer Änderung *mhḥsn*, h-Kausativ zur Wurzel *ḥsn*, die in diesem Stamm 'in Besitz nehmen, besitzen, aufbewahren u.ä.' bedeutet[71]. Wenn man diese einleuchtende Änderung akzeptiert, so ist dennoch der semantische Gehalt und die grammatische Struktur der Stelle noch keineswegs geklärt. Die Möglichkeit besteht aber jedenfalls, dass es sich um einen mit *zj* eingeleiteten Relativsatz finaler Bedeutung handelt, durch den die Pflicht, sich an das Gesetz zu halten, stipuliert wird[72], wie dies A. DUPONT-SOMMER in seinem ersten

chen, weist auf ältere Formulierungen hin, und diese können durchaus einer echten Kenntnis persischen Rechts entsprungen sein. Zugunsten der Annahme einer persischen Reichskodifikation ('a Persian Corpus Juris') äussert sich E. HERZFELD, Zoroaster II, 493f.

70 Auf dem Stein steht: *dth dk ktb zj mhṣsn*. Zur Unregelmässigkeit in der Orthographie von *dth* (statt *dtʾ*) und der etwas ungewöhnlichen Verwendung des Demostrativpronomens *dk* vgl. A. DUPONT-SOMMER, Fouilles VI, 151. R. CONTINI, OA 20, 1981, 233. Zur Verbalform *mhṣsn* vgl. die gleich anschliessenden Bemerkungen im Text.

71 Vgl. CRAI 1974, 135. Fouilles VI, 152f.

72 Ich sehe folgenden Lösungsversuch. Zur semantischen Seite ist festzuhalten, dass sich die Wurzel *ḥsn* im h-Kausativ an der überwiegenden Mehrzahl der frühen Stellen ihres Auftre–tens auf den Erwerb und Besitz materieller Güter bezieht, vgl. die Sammlung bei CH.-F. JEAN - J. HOFTIJZER, Dictionnaire s.v. Einmal aber, in einer Schenkungsurkunde aus Elephantine (Nr. 8 Z. 26 COWLEY), geht es darum, dass eine Verzichtsurkunde von der Begünstigten aufbewahrt werden soll; 'aufbewahren' wird durch *hḥsn* ausgedrückt. Es ist nun denkbar, dass von solchem konkreten 'Aufbewahren' von Schriftstücken ausgehend die Bedeutung des Verbs auch 'festhalten an Geschriebenem' sein konnte. Formal möchte ich die Form als passives Partizip (vokalisiert *məhaḥᵃsan*) betrachten. Zu übersetzen wäre: 'Dieses Gesetz hat er geschrieben als eines, das aufbewahrt (= gehalten) werden soll'. Dem stehen folgende Schwierigkeiten entgegen: 1) In finalen Nebensätzen steht, soweit ich sehe, im Aramäischen nicht ein Partizip, sondern ein finites Verb im Imperfekt. Der Beleg für ein finales Partizip, den S. SEGERT, Altaramäische Grammatik 382 Zif.6.6.3. 4.6.c anführt (Dan. 2,13 *wəḥakkijmajjā mitqaṭṭəlijn*), ist kaum stichhaltig, da die von SEGERT abgelehnte Übersetzung ('und die Weisen wurden getötet') wohl die richtige ist. Von den Formulierungen der Esradekrete her würde man *zj lhwʾ mhḥsn* erwarten. Konnte man das finite Verb *lhwʾ* auch einsparen, etwa in formelhaften Wendungen der Gesetzessprache? Voraussetzung ist natürlich, dass der Satz eine Formel war, was wir mangels Parallelen nicht beurteilen können. Beachten muss man, dass auch ein rein beschreibender Relativsatz ('er hat das Gesetz geschrieben als eines, das man innehält') durch den Zusammenhang finale Bedeutung erhalten muss. 2) Das persische Lehnwort *dāt* wird im Ara-

Übersetzungsversuch vorgeschlagen hat ('Cette loi-ci, il l'a inscrite pour qu'on la garde')[73]. Wenn dies richtig sein sollte, dann wäre allerdings die Parallelität zwischen der Trilingue einerseits und den Stellen aus dem Esther- und dem Danielbuch anderseits in die Augen springend: Es ginge im Falle der Trilingue nicht nur darum, dass der Satrap die lokale Norm akzeptiert, sondern auch und vor allem darum, dass er sie aufschreiben lässt. Das Gesetz der Gemeinde Xanthos geht so nicht 'verloren', sondern es bekommt gewissermassen von Reiches wegen Dauerhaftigkeit[74].

Ich möchte demnach die im Esther- und im Danielbuch geschilderten Praktiken der Gesetzesfindung und der Gesetzgebung für authentisch halten, und ich möchte in ihnen den Ursprung der Reichsautorisation sehen. Nach der Schilderung des Estherbuches, welcher die oben nicht näher dargestellte des Danielbuches entspricht, gehen die Berater des Königs mit einem Vorschlag für eine Norm zu ihrem Herrn, der die Gesetzgebungskompetenz besitzt, und ersuchen ihn um schriftliche Fixierung, 'wenn es ihm gut scheint'. Nun ist es ohne weiteres denkbar, dass auch Untertanen sich an den König oder an den ihnen leichter erreichbaren Satrapen wandten und ihn um eine durch schriftliche Ausfertigung bewirkte Autorisation ihrer eigenen Normen baten. Das lässt sich durch eine nähere Betrachtung der Formulierung der Stelle im Danielbuch erhärten. Die Berater wenden sich 6,7 an den König, um ihn zum Erlass der von ihnen gewünschten Norm zu bewegen. Das Begehren wird eingeleitet durch den Hinweis, dass alle höheren Beamten des Reiches 'gemeinsam beraten' hätten, der König solle ein Gesetz rechtsgültig machen (*ʾitjāʿaṭuw*)[75]. Das erinnert durchaus an die Art, wie in der Trilingue die Wiedergabe des Corpus der Lex sacra eingeleitet wird:

mäischen sonst als Femininum behandelt, das Partizip *mhḥsn* steht aber in maskuliner Form. Solche Inkongruenzen zwischen Subjekt und Prädikat sind aus dem Aramäischen auch sonst zu belegen, vgl. H. BAUER und P. LEANDER, Grammatik 330 § 98p. 335 § 99o. S. SEGERT, Altaramäische Grammatik 330f. Zif. 6.3.1.3.5. (Belege aus in Kleinasien gefundenen Inschriften) und 331 Zif. 6.3.1.3.6.a. Die beiden eben dargelegten Einwände scheinen mir also nicht so stringent zu sein, dass sie die vorgeschlagene Interpretation ausschlössen.

73 So CRAI 1974, 135.138f., zurückgenommen Fouilles VI, 152f. Die an der letzteren Stelle begründete neue Interpretation ('Cette loi-ci, il l'a inscrite, [lui] qui est maitre [de la décision]') scheint mir von der Bedeutungsbreite der Wurzel *ḥsn* weniger einleuchtend, und auch dass der Satrap seine selbstverständliche Kompetenz, das von seiten der untertänigen Stadt an ihn gerichtete Gesuch zu behandeln, in dieser Weise hervorheben sollte, passt m.E. nicht in den Gesamtzusammenhang. Gegen die Interpretation von J. TEIXIDOR, Syria 52, 1975, 289 ('Cette loi-ci est un document qui donne la propriété') zu Recht A. DUPONT-SOMMER, a.O.

74 Vgl. bereits, mit Abweichungen im einzelnen, A. DUPONT-SOMMER, CRAI 1974, 138f.

75 Dan. 6,8 *ʾitjāʿaṭuw kol sārᵊkej malkuwtāʾ* ... *lᵊqajjāmāh qᵊjām malkāʾ*.

'es haben beabsichtigt (*ʾtʿštw*) die Bürger von Xanthos'[76]. In beiden Fällen ist es ein im Itpael stehendes Verb ähnlicher Bedeutung, das die zu ratifizierende Norm einführt (*jʿṭ* 'beraten' bzw. *ʿšt* 'denken an, beabsichtigen')[77]. Das ist ein nicht zu verachtendes Argument zugunsten der hier vorgetragenen Auffassung hinsichtlich der Reichsautorisation überhaupt. Eine Vorstellung, wie eine solche Intervention bei der höheren Instanz vor sich gegangen sein könnte, lässt sich aus der berühmten Szene gewinnen, die von Nehemias Eintreten für sein Volk bei Artaxerxes berichtet wird (Neh. 2,1-8), auch wenn die Reichsautorisation dort als Institution nicht greifbar ist.

Von da aus wäre es auch zu verstehen, dass die Einholung der Autorisation nicht obligatorisch war. Selbstverständlich war es aber für die Untertanen vorteilhaft, sich um sie zu bemühen. Auch dass der persische Machtträger unter Umständen von sich aus die schriftliche Niederlegung lokaler Vorschriften anordnen konnte, wie dies durch den König Dareios in Ägypten geschah, fügt sich in dieses Bild[78].

Ob die Perser diese Institution selber entwickelt oder ob sie eine Regierungspraxis älterer Imperien übernommen haben, weiss ich nicht. Aufgrund der oben dargelegten Anschauungen über die Genese der Reichsautorisation möchte ich den Anteil der Perser hoch einschätzen. Vielleicht würde das ohnehin notwendige Studium persischer Begriffe des Rechtslebens und der Verwaltung etwas mehr Klarheit bringen[79].

**

76 Z. 6f. *ʾtʿštw bʿlj ʾwrn* [7] *krpʾ lmʿbd.*

77 Durch diese Beobachtung wird auch die Kontroverse um die Bedeutung von *ʾtʿštw*, die zwischen J. TEIXIDOR, Syria 52, 1975, 288 ('ils ont décrété') und A. DUPONT-SOMMER, CRAI 1974, 137. Fouilles VI, 142ff. ('ils ont projeté') entstanden ist, zugunsten des letzteren entschieden (vgl. auch VERF., BiOr 38, 1981, 366f.). Die beiden Verben weisen der von der unteren Instanz vorgeschlagenen Norm Vorschlags- oder Antragscharakter zu.

78 Natürlich würde das ganze hier gezeichnete Bild wesentlich verschoben, wenn man denjenigen Recht geben müsste, die eine systematische Kodifizierung lokaler Rechte durch die persische Regierung annehmen (vgl. oben Anm. 24). Dieser Wille nach Kodifizierung würde dann wohl den Ausgangspunkt für die Autorisation einzelner Normen durch persische Machtträger bilden.

79 Eine Untersuchung, welche Termini, wie z.B. *dāta-* 'Verfügung, Gesetz' durch alle Sprachen des Achämenidenreiches hindurch verfolgt (das Wort ist altpersisch, avestisch, aramäisch, hebräisch, elamisch, babylonisch und schliesslich auch in erst später bezeugten Sprachen, wie z.B. armenisch zu belegen), wäre ein dringendes Erfordernis, wobei natürlich jeweils das ganze Wortfeld einbezogen werden müsste. Es geht darum, Forschungen wie diejenigen von H.H. SCHAEDER (mögen ihre Ergebnisse im einzelnen zutreffend sein oder nicht) oder von P. JUNGE konsequent weiterzuführen.

Auch wenn unsere Untersuchungen, wie oben angekündigt, nur einen Teilaspekt des Verhältnisses zwischen der Zentrale und den Untertanen im Achämenidenreich berühren, erlauben sie dennoch einen Einblick in das Funktionieren der persischen Reichsverwaltung, da sie sich gerade mit den Möglichkeiten der Kommunikation zwischen den beiden Systemen beschäftigen. Wir sehen, dass es institutionalisierte Übergangsstellen vom lokalen System zum zentralen gab, über welche sich ein Zusammenspiel der beiden herbeiführen liess, das den Untertanen Rechtssicherheit verschaffte und der Zentrale eine Kontrolle ermöglichte, so dass in einem gewissen Umfang die Interessen beider gewahrt wurden. Diese Systemkommunikationen liessen sich auf verschiedenen Stufen der persischen Amtshierarchie herstellen, beim König oder beim Satrapen, und sie funktionierten ohne Rücksicht auf die Konstitution der Untertanengruppe, ob diese nun durch Volksbeschlüsse regiert wurde oder ob ein elitärer Führungswille massgebend war.

Vielleicht lassen sich darüber hinaus einige weiterreichende Schlüsse auf die inneren Verhältnisse des Achämenidenreiches ziehen. Einmal ergibt sich, dass in der persischen Verwaltung Elemente der Rechtsstaatlichkeit wenigstens der Intention nach vorhanden waren. Ebenso hat sich gezeigt, dass die Zentrale dem Phänomen der Lokalautonomie, auch wenn kein Terminus dafür vorhanden war, Beachtung schenkte. Der Untertan war nicht nur Untertan, er war Reichsangehöriger.

So wird man das Achämenidenreich als das erste übernationale Weltreich des mediterranen Kulturraumes betrachten, das nicht nur von seiner Grösse her diesen Namen verdient, sondern in dem auch etwas von Reichsgesinnung vorhanden war. Wie weit dadurch auch in den nichtiranischen Gebieten ein Konsens und ein Loyalitätszustand erreicht wurde, wie damit die nicht von der iranischen Oberschicht ausgehenden zentrifugalen Tendenzen, z.B. in Ägypten und in Babylonien, zu vereinbaren sind, kann hier nicht verfolgt werden. Offen bleiben muss auch, ob die verhältnismässig grosse Stabilität des Reiches, das trotz evidenten Schwächen an der Spitze 220 Jahre lang bestand, mit dem Vorhandensein dieser Reichsgesinnung zusammenhängt. Ihren Formen und ihren Auswirkungen, ihrem Erfolg und ihrem Scheitern nachzugehen, bleibt überhaupt eine spannende Forschungsaufgabe, deren Lösung allerdings die minutiöse Aufarbeitung des ganzen politischen Systems des Achämenidenreiches voraussetzt. Dazu ist noch viel zu leisten, von der philologischen Kleinarbeit der semantischen Erfassung der politischen und der verwaltungsrechtlichen Terminologie über die Auswertung und Analyse der ereignisgeschichtlichen Überlieferung bis zum Versuch einer strukturellen Gesamtinterpretation. Eine Gesamtsicht, die alle Einzelheiten zusammenfasst, werden wir angesichts der Quellensituation

nie erwarten dürfen. Dass trotzdem lohnende Einsichten zu gewinnen sind, dürfen wir hoffen.

Peter Frei

Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich

[Ergänzungen zur Neuauflage]

Der Beitrag zu 'Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich' ist seit seinem Erscheinen vielfältig rezipiert worden. Die Rezensionen[1] waren im ganzen günstig, jedenfalls was die Grundthese einer institutionell fixierten Handlungsweise der persischen Verwaltung betrifft. Kritik galt mehr den Einzelheiten.

In der Neuauflage soll es nun zunächst darum gehen, sowohl diese Einwände wie auch die seit der Publikation der ersten Auflage erschienene einschlägige Literatur zu verarbeiten, soweit sie bis etwa 1990 bekannt wurde. Ebenso sollen einige seinerzeit nicht verwendete Ansichten älterer Provenienz einbezogen werden. Das wichtigste Anliegen aber wird es sein, das Material wenn möglich zu erweitern und Gesichtspunkte, die bisher zu wenig Berücksichtigung gefunden haben, umfassender und fundierter darzulegen.

Die Ausführungen folgen dem Gang der Argumentationen in der früheren Auflage. Deren Text ist oben unverändert wieder abgedruckt (lediglich Druckfehler sind verbessert). Der leichteren Übersichtlichkeit und auch der Vergleichbarkeit wegen sind hier, im Gegensatz zu vorher, Untertitel eingebaut.

Ich danke in allererster Linie REINHARD G. KRATZ für wertvolle bibliographische Hinweise vor allem auf alttestamentliche Literatur und für manche anregende Diskussion der hier vorliegenden Probleme. Zu danken habe ich auch PIERRE BRIANT für die Übersendung von Separata und Photokopien mir nicht ohne weiteres zugänglicher Arbeiten. Mitgewirkt haben wiederum meine Assistenten, zunächst ANDREAS KAPLONY und MARCO SCHÖNENBERGER, dann SANDRA GLANTSCHNIG und THOMAS RIBI sowohl bei der Ausarbeitung wie bei der Druckgestaltung. Ihnen wie auch meiner Frau SUSANNA FREI-KORSUNSKY gilt mein herzlicher Dank für ihre wichtige Hilfe.

Verweise auf den Text der ersten Auflage sind durch einen Stern nach der Seitenangabe gekennzeichnet; dabei bezieht sich die Zahl in Klammern auf die Paginierung der ersten Auflage, diejenige danach auf den oben S. 8ff.* abgedruckten unveränderten Text. Vereinzelt mussten dort aus technischen Gründen Verweise auf Anmerkungen leicht verschoben werden.

[1] Es sind mir folgende Rezensionen bekannt geworden: J.W. BETLYON, CBQ 48, 1986, 530f. Referierend. Der Hinweis auf die Aufstände im 4. Jh. und die Schwächen des Reiches können den Kern der Sache nicht berühren. P. BRIANT, StIr. Supplément 8. Abstracta Iranica 8, 1986, 37. Zweifel an der Interpretation der Inschrift von Sardes. J.H. FRIEDRICH, Mundus 24, 1988, 275f. Referierend. Positiv. A. KUHRT, BiOr 44, 1987, 199ff. Bezweifelt offenbar die Interpretation der einschlägigen Texte und die Existenz der Institution als solcher nicht, kritisiert aber die allgemein-historische Einordnung. TH. PETIT, ÉtCl 55, 1987, 119f. Diachronische Gesichtspunkte seien vernachlässigt. H.D. PREUSS, BZ NF 30, 1986, 126f. Referierend. Positiv. H.C. S(CHMITT), ZAW 96, 1984, 453f. Mehr referierend. Positiv. G. WALSER, OLZ 81, 1986, 383f. Im allgemeinen mehr referierend. Im ganzen positiv, doch habe z.B. im 'Krieg' die Schonung der Lokalautonomie ihre Grenzen. J. WIESEHÖFER, Gnomon 57, 1985, 565f. Im ganzen zustimmend. Ablehnend vor allem gegenüber dem Einbezug des Passahbriefes aus Elephantine und der Inschrift von Sardes. H.G.M. WILLIAMSON, VT 35, 1985, 379f. Im ganzen zustimmend. Frage, wie weit bei der Argumentation die Gefahr eines Zirkelschlusses vermieden sei.

Die verwaltungsrechtliche Interpretation des Dokuments[2] ist durch P. BRIANT im oben vertretenen Sinne[3] bestätigt und gefördert worden[4]. Er vergleicht die Situation von Xanthos u.a. mit derjenigen der Droaphernes-Inschrift von Sardes, den Verhältnissen von Elephantine (auch mit Bezug auf den Passah-Brief) sowie zudem mit den persischen Verhaltensweisen, die im frühhellenistischen Asandros-Dekret von Amyzon zu fassen sind, und vertritt die Meinung, dass die Stadt Xanthos den Beschluss von sich aus fasste, Pixodaros ihm darauf als Satrap Gültigkeit verlieh und ihn zugleich in seinem Archiv registrieren liess. Dass der Satrap in diesem Fall tätig geworden sei, führt P. BRIANT auf die ökonomischen Aspekte des Beschlusses zurück, d.h. die Bestimmungen über die Ausstattung des neuen Kultes durch die Gemeinde Xanthos: die Gemeinde selbst habe um deren Bestätigung nachgesucht, um sich dadurch für die Zukunft gegenüber allfälligen Übergriffen von seiten der Reichsverwaltung abzusichern[5]. Ähnliche Auffassungen vertreten L. BOFFO[6], ohne allerdings genauer darauf einzugehen, und S. HORNBLOWER, der sie mehr nur andeutet[7], sowie M. COR-

2 Es sei ausdrücklich festgehalten, dass es nicht darum gehen kann, sämtliche staats- und verwaltungsrechtlichen Aspekte dieses bemerkenswerten Dokuments darzulegen. Es sollen nur diejenigen Berücksichtigung finden, welche die Beziehungen zwischen der lokalautonomen Gemeinde und der Zentralmacht betreffen. Die Probleme der innerlykischen politischen und sozialen Strukturen, wie die in der Literatur viel behandelte Frage des Verhältnisses zwischen den Xanthiern und ihren Periöken (vgl. immerhin unten S. 43f.) oder diejenige der Abgrenzung von lyk. *wedri* und *teteri* (beides Termini für 'Stadt o.ä.'), bleiben im Prinzip ausserhalb unserer Betrachtungen.

Eine ausführliche Interpretation des Dokuments nach politischen, sozialen und kulturellen Gesichtspunkten findet sich bei D. ASHERI, 107ff.

3 Vgl. oben S. (12f.)14f.*. (22f.)26ff.*. (24ff.)32ff.*.

4 Vgl. P. BRIANT, Polythéismes 425ff., bes. 434ff. und AchaemHist I, 5 Anm. 4a.

5 M. BOYCE, II, 267 sieht im ganzen Akt mehr das Interesse der Reichsverwaltung, eine Kontrolle über Stiftungen auszuüben, offenbar entsprechend der von ihr bereits für achämenidische Zeit postulierten Herausbildung besonderer Verwaltungsabteilungen für zoroastrische Stiftungen. Das in Z. 17 der aramäischen Fassung erwähnte iranische *dmʾ* (*dāma*) 'Haus' kann aber keine Übernahme zoroastrischer Termini in die Amtssprache beweisen, da es sicher mit einem 'image shrine' nichts zu tun hat, sondern sich klar auf das von der Stadt dem Heiligtum übereignete Gehöft bezieht (vgl. A. DUPONT-SOMMER im Kommentar z.St. [Fouilles VI] 150).

6 Vgl. L. BOFFO, 288, v.a. Anm. 66.

7 Vgl. S. HORNBLOWER, 119ff. Die Ausführungen berühren unsere Probleme wenig, mit Ausnahme der Schlussbemerkung 122, es sei beachtenswert, dass die Xanthier eine Steuerbefreiung hätten gewähren können, die aber der Ratifikation durch Pixodaros unterlegen habe. Darin sei die Situation derjenigen der Städte im Innern von Karien ähnlich (über

SARO[8], der seinerseits nicht darzutun versucht, wo die materiellen Abgrenzungen zwischen den Ansprüchen des Reiches und den Kompetenzen der lokalen Gemeinde zu ziehen sind.

Im Fall der Trilingue hätte somit der Vorgang der Autorisation innerhalb des Zusammenspiels von untertäniger Gemeinde und Reichsverwaltung einen durchaus konkreten materiellen Hintergrund gehabt, und zwar im Steuer- und Tributbereich[9].

Das lässt sich vielleicht aus anderen Dokumenten mit unterschiedlicher Stringenz stützen. Sie stammen alle aus Karien.

Dass im Hinblick auf die lokale Verfügungsgewalt verschiedene Abgabekategorien existierten, ergibt sich aus einer berühmten frühhellenistischen Inschrift aus Labraunda[10]. Danach hatte die karische Gemeinde der Plataseis zur Zeit, als Pixodaros Satrap war, d.h. also unter persischer Herrschaft, einem Dion von Kos und seinen Nachkommen die Proxenie und das Bürgerrecht verliehen, ferner neben anderem die Steuerfreiheit für den Fall einer königlichen oder städtischen Epigraphe (ἐὰν δέ τις ἐπ[ιγραφὴ] γίνη[τα]ι Πλα[τ]ασεῦ[σ]ιν [βασ]ιλικὴ ἢ πολιτικὴ κτλ.[11]); Abgaben an den König aber waren zu bezahlen (τὰ δὲ βασιλικ[ὰ] τέλη τελεῖν). Es gab also eine Ausscheidung zwischen den sog. 'königlichen' Abgaben, die der lokalen Entscheidungsgewalt schlicht entzogen waren, und denjenigen, über welche die Stadt verfügen konnte; zu diesen gehörten auch gewisse vom König verlangte Leistungen. Dies bedeutet offensichtlich, dass die letzteren von der Stadt aufgebracht werden mussten, dass diese aber frei war darin, wie sie zu den dafür nötigen Mitteln kommen wollte[12].

Ähnliches scheint sich aus einer in Lagina gefundenen Inschrift[13] zu ergeben, deren Datierung in achämenidische Zeit allerdings ausschliesslich an der Ein-

diese wird gleich zu sprechen sein). Falsch ist es hingegen, wenn 279 gesagt wird, in Xanthos habe Pixodaros den Altar für Basileus Kaunios und Arkesimas in Verbindung mit den Xanthiern und ihren Periöken geweiht.

8 Vgl. M. CORSARO, REA 87, 85, auch 88f.

9 Über die Darlegungen zur Einstufung des ganzen Verfahrens vgl. unten S. 102ff.

10 Vgl. JONAS CRAMPA, Labraunda. Swedish Excavations and Researches III.2. The Greek Inscriptions. Part II (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae. Series in 4°. V. III: 2). Stockholm 1972, 42ff. nr. 42.

11 Zur Textgestaltung vgl. J. CRAMPA, a.O. 47.

12 Vgl. darüber ausführlich S. HORNBLOWER, 65ff. 161ff. CH. TUPLIN, 148f. und M. CORSARO, REA 87, 84. Tributs 73. Über die Aufteilung der Steuern bei den Plataseis vgl. auch L. ROBERT, BE 1973, 156f. nr. 406 und I. HAHN, 1978, 12ff., der eine andere Ausscheidung vorzieht.

13 Vgl. SEG XXVI 1229, bei S. HORNBLOWER, 368f. nr. M 13. Vgl. zu ihr auch M. CORSARO, REA 87, 84. Tributs 73.

ordnung der Buchstabenformen hängt[14]. Die Gemeinde der Koranzeis[15] verlieh die Atelie hinsichtlich einer Sklavensteuer und überhaupt der Abgaben ausser den königlichen (Z. 21f. τῶν δούλων ἀτε|[λῆ εἶναι καὶ πάντω]ν πλὴμ φόρωμ βασιλικῶν). Leider ist die ausschlaggebende Zeile 22 weitgehend zerstört. Wenn die vorgeschlagenen Ergänzungen richtig sind, würde die Sklavensteuer, was immer damit gemeint ist, aus den übrigen Abgaben herausgenommen und die Gemeinde wäre kompetent gewesen, in dieser Hinsicht die Atelie zu verleihen. Bei allen andern Steuern ist die Gemeinde ohne weiteres entscheidungsberechtigt mit Ausnahme der eigentlichen königlichen Tribute. Angesichts der fraglichen Datierung und des schlechten Erhaltungszustandes des entscheidenden Passus Z. 22 kommt aber dem Dokument in unserem Zusammenhang wohl nur beschränkte Aussagekraft zu.

Mit Unsicherheiten anderer Art behaftet ist ein Beschluss der sog. Syngeneia von Pelekos, die zur Zeit von Idrieus und Ada einen Nesaios ehrte und ihm die Atelie verlieh ausser für die Apomoira (πλὴν ἀπομ[οίρας])[16]. Die Apomoira ist aus ptolemäischer Zeit als Steuer auf Wein- und Gartenland bekannt. Die Analogie zur oben genannten Inschrift aus Labraunda kann es für die persische Zeit nahelegen, darin eine königliche Abgabe zu sehen, über welche die lokale Körperschaft kein Verfügungsrecht besass[17]. Ob dies wirklich zutrifft, muss offen bleiben.

Dass es eine Unterscheidung gab zwischen Abgaben, die lokalem Ermessen unterlagen, und solchen, über die allein die Reichsregierung bestimmte, ist trotz den dargelegten Unsicherheiten deutlich. Ob nun die Trilingue die gleiche verwaltungsrechtliche Situation mit denselben steuerrechtlichen Kategorien voraussetzt, ist vielleicht zu überprüfen anhand der Formulierungen der Autorisationsurkunde, d.h. des aramäischen Textes der Trilingue. Bekanntlich findet sich darin eine Reihe von Auslassungen gegenüber dem lykischen und dem mit diesem weitgehend parallelen griechischen Teil. Man kann im Sinne einer Hypothese vermuten, dass solche Bestimmungen fehlen, die für die 'königlichen'

14 Vgl. zuletzt S. HORNBLOWER, 64 Anm. 86 Ende mit dem Hinweis auf die Meinung des Entdeckers Ç. ŞAHIN, Anadolu 178, 1973, 191.

15 Sie ist identisch mit derjenigen der Koarendeis, die weiter unten (vgl. S. 99f.) zu erwähnen sein wird. Zu den Namensformen vgl. LADISLAV ZGUSTA, Kleinasiatische Ortsnamen (BzN. Beiheft. 21). Heidelberg 1984, 272.

16 Der Text findet sich bei LOUIS ROBERT, Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. Première partie: Les inscriptions grecques (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul. 7). Paris 1945, 94ff. nr. 73 und entscheidend verbessert DERS., Hellenica 7, 1949, 59ff., bes. 63f. (= HORNBLOWER, 365 nr. M 5).

17 Vgl. dazu S. HORNBLOWER, 72f. 162f. M. CORSARO, REA 87, 84. Tributs 73. Vgl. zu diesem Text auch unten S. 101.

Abgaben wenig oder keine Bedeutung hatten. Sollte dies zutreffen, so wäre damit einerseits die dem Wortlaut des aramäischen Textes zugrundeliegende Selektion der Aussagen als bewusst erwiesen[18]. Anderseits wäre sowohl für die Funktion der Reichsautorisation im persischen Verwaltungssystem eine Bestätigung als auch für die innere Strukturierung des Abgabewesens im Achämenidenreich eine weitere Evidenz gewonnen.

Dass die Überlassung eines Landgutes und die Zuweisung eines festen Betrages aus der städtischen Kasse in der Verfügung des Satrapen erwähnt wurden (Z. 10-14), leuchtet ein, denn dadurch konnten die dem König geschuldeten Steuern betroffen werden, sofern diese nämlich von der Stadt eingezogen und kollektiv abgeliefert wurden. Damit war in bestimmten Situationen potentiell ein Konflikt denkbar. Für die Freilassungssteuer anderseits, die, wie es den Anschein hat, durch den vorliegenden Volksbeschluss gerade zu dem aktuellen Zweck der Finanzierung des neu konstituierten Kultes neu eingeführt wurde[19], galt dies nicht, und so wäre es zu verstehen, dass sie im aramäischen Text keine Berücksichtigung fand. Erwähnt wird sodann die generelle Atelie des Priesters,

18 I. HAHN, 1978, 20f. rechnet damit, dass im aramäischen Text lediglich diejenigen Teile des Beschlusses der Xanthier erwähnt wurden, die vom Standpunkt der achämenidischen Verwaltung aus relevant waren. S. 22 allerdings sagt er, dass der offizielle aramäische Übersetzer nicht nach einer bewussten staatsrechtlichen Konzeption vorgegangen sei, da auch andere Details des städtischen Beschlusses hätten weggelassen werden können. 1981, 52 wiederum betrachtet er die aramäische Fassung als 'für den Gebrauch der Reichsadministration bestimmte Version des ... griechisch-lykischen Dokuments'.

19 Anders urteilt darüber I. HAHN, 1978, 31ff. (kürzer 1981, 57), nach dem die Freilassungssteuer von Leuten zu bezahlen gewesen wäre, die im Zusammenhang mit der Begründung des Heiligtums freigelassen wurden und als Tempelsklaven in den Dienst des Heiligtums traten. Nach den im Kontext gemachten Bezügen betrachtet I. HAHN diese Befreiten offenbar als 'Hörige', d.h. als unfreie Bauern, welche auf dem Land wohnten. Sie bildeten die niedriggestellte Gruppe der Nichtbürger, deren höherstehende im Ingress der griechischen Version als Periöken bezeichnet wird. 1978, 31f. Anm. 80 spricht er allerdings davon, dass mit der Gründung des Heiligtums eine grössere Anzahl von "echten" (Anführungszeichen von I. HAHN) Sklaven befreit worden sei, und man habe vorgesehen, dass das Heiligtum auch später als 'Stätte der Befreiungen' in Xanthos wirken möge, was dann doch wieder auf die Einführung einer der auch sonst nachzuweisenden Freilassungssteuern führen würde. Beachten muss man ohnehin, dass in allen von I. HAHN aufgeführten parallelen Fällen der Unterschied zwischen griechischer Stadtbevölkerung und einheimischer, d.h. nichtgriechischer Landbevölkerung wirksam ist. Das kann so auf Xanthos damals keinesfalls zugetroffen haben. Wenn I. HAHN nachträglich, 1981, 52.56 (Punkt 5) und 61, dazu Stellung nimmt und sagt, dass die Einwohner von Xanthos 'Hellenen oder hellenisierte Personen', die Periöken '"Barbaren", Lykier' gewesen seien, so gibt es dafür weder aus dem Text selbst noch aus unseren sonstigen Kenntnissen der damaligen Situation einen Beweis. Dass die griechische Fassung der Trilingue der ursprüngliche Text gewesen sei, wie dies I. HAHN, 1981, 52 behauptet, ist recht unwahrscheinlich. Vgl. zu diesem letzteren Problem auch unten Anm. 308.

wenn auch offensichtlich als Nachtrag (Z. 17f.). Nach der Analogie des Beschlusses der Plataseis konnte sie mit den königlichen Interessen kollidieren, und sie durfte deshalb nicht ohne weiteres weggelassen werden. Dass sie erst nachträglich eingefügt worden ist, hat kaum eine besondere Bedeutung.

Zur Beurteilung der Weglassungen lässt sich noch eine andere Verkürzung innerhalb des aramäischen Teils heranziehen. Während die lykische und die griechische Fassung von den 'Xanthiern und den Periöken' als den zuständigen Vertretern der lokalen Körperschaft sprechen[20], verwendet die aramäische nur die Fügung *bʿlj ʾwrn*, was evident nur die 'Xanthier' meint. Das kann ebenso gut eine Verkürzung ad hoc sein (etwa weil es schwierig war, einen aramäischen Terminus für den Begriff 'Periöken' zu finden[21]) wie eine aussagekräftige Formulierung staatsrechtlicher Gegebenheiten oder Vorstellungen, wie immer diese gestaltet waren[22]. Für die zweite Möglichkeit mag sprechen, dass ein ptolemäischer Königserlass aus dem Jahr 279[23] ebenfalls nur generell an die ganze Gemeinde des lykischen Telmessos und ihre Behörden (Z. 7f. Τελμησσέων τῆι πόλει καὶ τοῖς ἄρχουσιν) gerichtet ist, während im Ingress des zugehörigen Volksbeschlusses die Periöken erwähnt werden (Z. 21f. δεδόχθαι Τελ-

20 So griech. 5/6 Ξανθίοις καὶ τοῖς περιοίκοις lyk. 6 *arus sej-epewẽtlm̃mẽi* und griech. 27/28 Ξάνθιοι καὶ οἱ περίοικοι lyk. 31/32 *teteri arñnas sej-epewẽtlm̃mẽi arñnãi*. Einmal entspricht lyk. 13/14 *teteri sej-epewẽtlm̃mẽi* in griech. 12 nur ἡ πόλις, doch besteht hier vielleicht die Vermutung von I. HAHN, 1981, 53f. mit Anm. 15 zu recht, dass im griechischen Text ein Versehen des Steinmetzen vorliege, da das Prädikat ἔδωκαν ein pluralisches Subjekt vermuten lässt, also im griechischen Text möglicherweise ⟨καὶ οἱ περίοικοι⟩ ausgefallen ist. Vgl. dazu auch J. BLOMQVIST, OAth 14, 1980, 15, der am Text festhalten und den Grund für das Auftreten des Plurals neben singularischem Subjekt offen lassen will.

21 Damit rechnet I. HAHN, 1978, 21. Die Amtssprache habe für diesen Begriff keinen Terminus und kein Interesse (sic) gehabt. Dagegen betont D. ASHERI, 16ff., bes. Anm. 15 zu Recht, dass durchaus aramäische Termini zur Verfügung gestanden hätten.

22 Auf die damit angeschnittene Frage nach der rechtlichen und sozio-ökonomischen Position der Periöken soll an dieser Stelle, wie oben schon bemerkt, nicht eingegangen werden. Sie ist ohnehin solange kaum eigentlich zu beantworten, als uns die genaue Bedeutung des lykischen Wortes *epewẽtlm̃mẽi* entgeht. Das Wesentliche, was sich erkennen lässt, hat M. WÖRRLE, Chiron 8, 1978, 236ff. gesagt (vgl. besonders die Definition 239). Anders I. HAHN, 1978, 30 und auch D. ASHERI, 116ff., bes. 118. Dass man auf die Fügung mit *bʿl* nicht zuviel geben darf im Hinblick auf die Position der damit Bezeichneten, kann die im Piräus gefundene, dem 4. Jahrhundert zugeschriebene phönizische Inschrift CIS I 120 (=KAI 56) dartun, wo griechisches Ἐρήνη Βυζαντία mit *hrnʾ bʿlt bzntj* wiedergegeben wird. *bʿlt* dient einfach zur Wiedergabe des griechischen Ethnikons (vgl. auch den Kommentar KAI ad l. und M. SZNYCER, Semitica 25, 1975, 65). Anders D. ASHERI, 115f., der unter dem Wort im Edikt des Pixodaros 'signori', 'padroni', 'proprietari' verstehen will.

23 Vgl. M. WÖRRLE, a.O., besonders 238f. (= SEG XXVIII 1224).

μησσέων τῆι πόλει καὶ τοῖς περιοίκοις). Das entspricht recht genau dem Formular der Trilingue: im internen Dokument werden die Perioken aufgeführt, während das Dekret der übergeordneten Instanz nur die Gesamtgemeinde nennt. Nun darf man hellenistische Gegebenheiten nicht ohne weiteres auf die achämenidische Zeit übertragen. Da die Existenz der Perioken in Lykien aber seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr nachweisbar ist[24], also offenbar auf achämenidische Zeit zurückgeht, mag in diesem Falle ein solcher Rückschluss dennoch erlaubt sein. Es besteht also eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass an dieser Stelle die Weglassung absichtlich vorgenommen worden ist.

Auch wenn damit nicht zwingend bewiesen ist, dass sämtliche im aramäischen Text festzustellenden Auslassungen intendiert waren, also aus materiellen Gründen bewusst erfolgten, ist das Ergebnis doch recht eindrücklich. Es liefert ein starkes Argument für die Richtigkeit der Vorstellungen, die oben über die Strukturierung des persischen Abgabenwesens dargelegt wurden, und es zeigt zugleich, dass die Trilingue als persisches Verwaltungsdokument wirklich Aussagekraft besitzt. Um so mehr würde es sich lohnen, den ganzen Komplex im grösseren Zusammenhang, vor allem auch im Vergleich mit politisch und sozial anders gearteten Regionen zu untersuchen[25].

Auf diese Überlegungen zur Einbettung der Trilingue und der Autorisation überhaupt in achämenidisches Verwaltungsdenken ist in der Gesamtwürdigung noch einmal zurückzukommen[26].

Eine abweichende Ansicht hinsichtlich der staatsrechtlichen Wertung ist von TH. PETIT, wenn auch mehr en passant, vertreten worden[27]. Ihm geht es darum, die Bedeutung des Satrapentitels bei den Hekatomniden zu klären, wobei er die Auffassung vertritt, der Titel habe keine offizielle Bedeutung gehabt, sei von den Hekatomniden ausschliesslich in ihrem eigentlichen Ursprungsgebiet getragen und vom Perserkönig wohl eher geduldet als verliehen worden[28].

In diesem Zusammenhang relativiert er die Bedeutung der Trilingue als Verwaltungsdokument. In der aramäischen Version (Z. 4f.) werde Pixodaros lediglich als 'Satrap, der in Karien und Lykien (ist)' bezeichnet[29]. Wenn er in der griechischen und in der lykischen Fassung (je Z. 1) direkt den Titel 'Satrap von

24 Vgl. M. WÖRRLE, a.O. 237f.

25 Ansätze dazu finden sich bei S. HORNBLOWER, 155ff. sowie in den Untersuchungen im Sammelband Le Tribut dans l'empire Perse, die hier nicht im einzelnen zitiert werden können. Vgl. z. B. auch unten Anm. 254.

26 Vgl. unten S. 102ff.

27 Vgl. TH. PETIT, BCH 112, 1988, 307ff., bes. 313ff.

28 Vgl. TH. PETIT, a.O., bes. 315ff.

29 Vgl. TH. PETIT, a.O. 315.

Lykien' führe, so trage das nur dem lykischen Standpunkt Rechnung[30]. Die Publikation des aramäischen Textes in Form einer Inschrift nehme nicht Usanz und Kompetenz der Kanzlei eines Satrapen auf, sondern erscheine eher als lokale Nachahmung griechischer Gepflogenheiten. Die Existenz einer aramäischen Version ihrerseits verleihe nicht ipso facto dem Dokument eine höhere Autorität; sie gehöre zu den 'lokalen Übernahmen von Gewohnheiten der politisch dominierenden Gruppe'. Das soll wohl heissen, dass sie als Entlehnung persischer Kanzleipraxis durch die lokalen Machtträger zu betrachten wäre. Im ganzen gehe es darum, in persischen Formen die Herrschaft der Hekatomniden in Karien und Lykien zum Ausdruck zu bringen.

Indessen wird man durchaus an der vollen Aussagekraft des Dokuments aus dem Letoon festzuhalten haben. Zunächst sind die Aussagen TH. PETITs etwas unscharf und von verschiedenem Gewicht. Ob der aramäischen Formulierung 'Satrap in Karien und Lykien' wirklich eine solche reduzierte Bedeutung zukommt, bliebe zu untersuchen[31]. Dass die Publikation des Rechtsvorganges in einer Inschrift griechischen Brauch nachahmt, wird wohl richtig sein, doch betrifft das weder das verwaltungsmässige Vorgehen noch die Legitimität des Satrapentitels, die ja beide nicht von der Publikationsform abhängig sind. Inwiefern die griechische und die lykische Version (in dieser Reihenfolge!) 'den lykischen Gesichtspunkt' hinsichtlich des Satrapentitels wiedergeben sollen, sieht man nicht ein[32].

Man wird nicht daran zweifeln, dass Pixodaros und seine Familie den Satrapentitel als lokale Potentaten führten und dass sie in ihrer sozialen Position nicht zu vergleichen waren mit den vornehmen Statthaltern aus königlicher Familie[33]. Man wird aber auch ganz generell die Unschärfe der Titulatur in

30 'Les versions grecque et lycienne ne sont ... pas à prendre au pied de la lettre; elles ne rendent compte que du point de vue lycien'.

31 A. DUPONT-SOMMER hat sie im Kommentar zur Inschrift (Fouilles VI, 141) als 'tournure courante ... pour dire: "le satrape de Carie et de Lycie"' qualifiziert.

32 Im übrigen benennen weder die griechische noch die lykische Version Pixodaros schlechthin als Satrap, sondern brauchen eine verbale Umschreibung ('als Pixodaros Satrap wurde'). Da die betreffende Fügung im Ingress zweifellos die Funktion einer Datierungsformel hat, wird man in ihrem Wortlaut auf den lykischen Datierungsstil zurückzuführen haben.

33 Über die faktische Selbständigkeit der Hekatomniden ist damit nichts ausgesagt. In mancher Hinsicht scheint sie grösser gewesen zu sein als diejenige 'normaler' Satrapen.

Die ungewöhnliche Stellung der Hekatomniden betont S. HORNBLOWER, 137ff. 153ff. 166f. und 168, an der letzteren Stelle besonders im Hinblick auf die Aussenpolitik. Eine ähnliche Auffassung vertritt M.N. WEISKOPF in einer ausführlichen Analyse Diss. 221-336. Die Hekatomniden erfüllten durchaus die Funktion von Satrapen (223 'in the eyes of Sousa ... the Hecatomnids are satraps'), vgl. besonders die Zusammenfassung

Rechnung stellen müssen, die vielleicht zum Teil unseren Quellen zugeschrieben werden kann, sicher aber auch im lebendigen Gebrauch der Terminologie begründet war[34]. Dass es lokale Machtträger gab, die mit vollem Einverständnis des Königs einen Statthaltertitel trugen, zeigen die Verhältnisse in Judäa. Nehemia nannte sich in eigenen Äusserungen in amtlichem Sinne *päḥāh*[35], obschon das entsprechende akkadische Wort *paḫātu* wie auch das aramäische *pḥh* in offizieller Sprache (z.B. in der Bisutun-Inschrift oder in administrativen Texten aus Babylonien) Bezeichnung der Satrapen im Vollsinn war[36]. Dies kann nicht einfach als jüdische Unpräzision betrachtet werden, zumal für die tiefere Funktion der Terminus *sgn* zur Verfügung gestanden hätte[37].

Es kann sich also höchstens darum handeln, dass der Satrapentitel in einem solchen Fall nicht gewöhnlich war, doch braucht das nicht auf eine Anmassung seitens der Hekatomniden hinzuweisen. In der schwierigen Zeit des 4. Jahrhunderts mag es durchaus im Interesse der Reichsregierung gelegen haben, einen loyalen Lokalherrscher mit dem Titel auszuzeichnen. Er wurde, soweit wir sehen, erstmals von Hyssaldomos oder Hekatomnos in den späten neunziger Jahren oder bald nachher getragen[38]. Es ist unwahrscheinlich, dass die Regierung seine Verwendung sozusagen jahrzehntelang hingenommen hätte, wenn er eigenmächtig und rechtswidrig usurpiert worden wäre. Dass Maussollos z.B. ihn nach aussen, d.h. dem griechischen Kulturbereich gegenüber, nicht geltend machte, widerspricht dieser Auffassung nicht. Es konnte aus diplomatischen Gründen durchaus sinnvoll sein, ausserhalb des Reiches in dieser Hinsicht Zurückhaltung zu üben.

Was die Hekatomniden zur gewissermassen widerrechtlichen Annahme des Satrapentitels veranlasst hätte, sagt TH. PETIT expressis verbis nirgends. Am ehesten liesse sich denken, dass dies aus Prestigebedürfnis erfolgte. Es ist dann aber nicht ohne weiteres einzusehen, weshalb die Hekatomniden, wenn sie

311ff. und speziell über den Satrapentitel zudem 5ff. Auch nach P. BRIANT, AchaemHist III, 164 ist die Hekatomnos-Dynastie als Sonderfall zu behandeln. W.A.P. CHILDS, ASt 31, 1981, 75 Anm. 122 ist wegen des Auftretens des Titels im Lykischen (TL 44b, 26 und Trilingue) der Meinung, er sei auch als Bezeichnung eines Untersatrapen mit generellen Vollmachten gebraucht worden ('a general governorship dependent on the superior Persian administration'). Die Stelle in TL 44b kann dies sicher nicht beweisen.

34 Vgl. z.B. J.M. COOK, CHI II, 272 Anm. 2. CH. TUPLIN, 122.

35 Die klarsten Belege finden sich 5,14 *mijjowm ʾᵃšạ̈r-ṣiwwāh ʾotij lihjowt päḥāh bᵊʾäräṣ jᵊhuwdāh* und gleich nachher die Fügung *läḥäm happäḥāh* als Bezeichnung der von den Untertanen aufzubringenden Besoldung des Statthalters.

36 Vgl. TH. PETIT, JBL 107, 1988, 53ff. bes. 57 Anm. 18, auch 65ff.

37 Vgl. TH. PETIT, a.O. 66f.

38 Vgl. S. HORNBLOWER, 36 mit Anm. 6, auch M.N. WEISKOPF, Diss. 241f.

schon den Titel als Statussymbol betrachteten, ihn nur in den angestammten Herrschaftsbereichen führten.

So ist es nach wie vor einfacher anzunehmen, dass sie ihn dort eben im Sinne einer von der Reichsregierung verliehenen lokalen Verwaltungskompetenz trugen, der Titel also durchaus politische Relevanz hatte[39].

Die Gesetzgebung des Dareios in Ägypten

Der Einbezug dieser Massnahmen in unsere Überlegungen hat im allgemeinen Zustimmung gefunden[40]. Die Kodifikation des in Ägypten geltenden Rechtes wird als ein Teil der gesamten Reformpolitik des Dareios zu betrachten sein[41]. Wir brauchen deshalb nicht mehr weiter darauf einzutreten.

Für die Bewertung der griechischen Überlieferung kann immerhin ein Punkt ergänzend hinzugefügt werden. Für die Authentizität der bei Diodor 1,94f. wiedergegebenen Aussagen über die Gesetzgeber Ägyptens[42] hat sich nämlich eine weitere indirekte Bestätigung ergeben: Wie P.W. PESTMAN gezeigt hat[43], geht mindestens ein Teil der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. niedergeschriebenen demotischen Rechtssammlung aus Hermoupolis auf das 8. Jahrhundert zurück. Es liegt dann nahe, diese Partien mit der Rechtssetzungstätigkeit des Bokkhoris in Verbindung zu bringen, welche Diodor im gleichen Zusammenhang wie diejenige des Dareios aufführt.

Die Angaben Diodors erhalten dadurch im ganzen erhöhte Plausibilität, auch wenn wir immer noch nicht sagen können, welches seine Quelle war.

39 Vgl. auch L. ROBERT, Sinuri 100ff., der (noch ohne Kenntnis der Trilingue) nachweist, dass bei den Hekatomniden die Verwendung des Titels Satrap nur im Zusammenhang mit der Namensnennung in Datierungen - im offiziellsten Teil - von Dokumenten vorkommt.

40 Vgl. oben S. (14f.)16ff.* und v.a. R. KRATZ, 250f. mit weiterer Literatur.

41 Vgl. z.B. aus jüngerer Zeit TH. PETIT, ÉtCl 55, 1987, 178 und J. BLENKINSOPP, JBL 106, 412f. S. DONADONI, in: Modes de contacts (vgl. im Literaturverzeichnis unter O. BUCCI, 1983) 35 begreift das Unternehmen des Dareios als Fortsetzung pharaonischer Tätigkeiten. O. BUCCI, RIDA 1978, 48f. Modes, 106f. führt es auf das von ihm angenommene Bestreben der persischen Regierung, im Reich ein persisches jus commune einzuführen, zurück. In ähnlicher Weise stellt J.D. RAY, CAH IV, 262 die ägyptische Gesetzessammlung in den Zusammenhang einer 'codification of the laws of the empire', für die es freilich keine anderen Belege gibt, während E. BLUM, 346f. ganz allgemein das Interesse der Zentrale an regionalen Kodifikationen als bewegenden Grund betrachtet. Nach L. BOFFO, 279ff. und E. BRESCIANI, CHI II, 507f., auch 518.519 wäre der Sinn der Massnahme unter anderem der gewesen, die Einschränkungen, die seinerzeit von Kambyses den Tempeln auferlegt worden waren, wieder aufzuheben (vgl. auch CHJ I, 360f.).

42 Vgl. oben (31)17 Anmm. 22.23*.

43 Vgl. P.W. PESTMAN, JESHO 26, 1983, 14ff., besonders 17ff. und 20f.

Der sog. Passah-Brief aus Elephantine

Es ist schwer, über die einzelnen Fragen, die sich in diesem komplexen Dokument[44] stellen, zu urteilen, zumal wir gar nichts darüber wissen, welches die Hintergründe der Intervention des Königs waren.

Die oben vertretene Interpretation des Gesamtzusammenhangs hat M. SMITH als 'almost certainly false' bezeichnet, vor allem weil die Anweisung, Hefe in die Kammern zu bringen und zu siegeln (Z. 8), dem Verbot von Exod. 12,19, Hefe im Haus aufzubewahren, widerspreche, und es geradezu seltsam wäre, wenn ein königlicher Befehl den Sekretär des Satrapen veranlassen würde, eine solche Vorschrift hinzuzufügen[45]. Diesen Zweifeln an der Berechtigung, den Brief für die Reichsautorisation in Anspruch zu nehmen, hat sich J. WIESEHÖFER in seiner Rezension[46] angeschlossen. Dazu ist zu bemerken, dass die Ausfüllung der fehlenden Partien von Z. 8f. keineswegs feststeht. Es ist ohne weiteres möglich, den Befehl 'bringt hinein' negativ zu fassen[47]. Wahrscheinlicher ist es aber, mit B. PORTEN[48] an besondere Räume zu denken, in denen die Hefe unter Verschluss gehalten werden konnte.

Dass eine Intervention des Königs stattfand, ist aber auf keinen Fall zu bezweifeln und wird auch nicht bezweifelt[49]. Man darf annehmen, dass dies auf

44 Vgl. S. (15f.)18ff.*. Eine neue Ausgabe des Briefes mit englischer und hebräischer Übersetzung findet sich bei B. PORTEN - A. YARDENI, Textbook of Aramaic documents from Ancient Egypt. 1. Letters. Jerusalem 1986, 54. Vgl. auch R. KRATZ, 251f. mit weiterführender Diskussion und zusätzlichen Literaturhinweisen.

45 Vgl. M. SMITH, CHJ I, 230ff.

46 Vgl. oben Anm. 1. Er verweist auch auf B. PORTEN, CHJ I, 388f., der annimmt, die Anweisung des Königs habe sich an den Satrapen gerichtet; ihr Sinn sei gewesen, die Durchführung des jüdischen Festes gegen die Behinderung durch die Khnum-Priester zu ermöglichen. Ähnlich argumentiert M. BOYCE, CHJ I, 301f.: das Ziel der Intervention des persischen Königs sei es gewesen, die Durchführung des jüdischen Festes gegenüber der ägyptischen Bevölkerung zu sichern ('to ensure that the Egyptians allowed the Jewish soldiers time off to observe this festival'). Nach E. BRESCIANI, CHI II, 511 liegt eine Einmischung ('interference') des Königs in jüdische religiöse Belange vor: der König habe sich auf diese Weise die jüdische Unterstützung sichern wollen. E. BLUM, 349f. betrachtet den Brief als 'direktes Zeugnis für die "formale Zuständigkeit" der persischen Staatskanzlei für jüdisch-religiöse Bestimmungen'.

47 So schon A. COWLEY, 63 nr. 21, 9 *ʾl thn]ʿlw* und auch P. GRELOT, Documents araméens 96 '*n'introduisez pas le levain* dans vos chambres'.

48 Vgl. B. PORTEN, CHJ I, 389 'to seal all leaven in special chambres' und Aramaic documents a.O. 'and b]ring into your chambres [*any leaven which you have in your houses*] and seal (them).

49 Das gilt auch für M. SMITH, der a.O. 231 vermutet, der König habe befohlen, 'Judeans must follow the rules of the Jerusalem Temple'.

Gesuch der jüdischen Kolonie in Elephantine geschah, vielleicht durch die Vermittlung der Gemeinde in Jerusalem[50].

Der Punkt, auf den es hier allein ankommt, ist der, ob der König formal selber der Gesetzgeber der Passahbestimmungen war und so die von einem jüdischen Gremium formulierten Normen autorisierte[51]. Was gegen diese Annahme spricht, ist vor allem die Vorstellung, der König werde sich um solche Dinge kaum in dieser detaillierten Form gekümmert haben. Dass dies möglich war, kann aber gerade durch die parallelen Fälle dargetan werden. Dabei handelt es sich nicht um einen Zirkelschluss[52], sondern darum, dass die eindeutigen Fälle geeignet sind, zur Probabilität der weniger eindeutigen beizutragen.

Dass der Text an der kritischen Stelle (Z. 3f.) nicht mit Sicherheit ergänzt werden kann, ist klar. Das ist aber an sich noch kein Argument gegen die hier vertretene Anschauung. Von der inneren Struktur des Dokuments her dürfte sie jedenfalls die einfachste und nächstliegende sein. Dies gilt gerade und vor allem, wenn man bei der Textgestaltung die Raumverhältnisse bei der Lücke und die möglichen Ergänzungen in Betracht zieht, die jedenfalls im Tenor kaum eine andere Wahl als die oben vorgestellte zulassen[53].

Die alttestamentlichen Stellen

Zu den Stellen aus dem Alten Testament, die im folgenden besprochen werden sollen (Esra 7, Daniel 6, Estherbuch), sind einige Vorbemerkungen anzubringen, bevor auf die Einzelheiten eingegangen werden kann. Die drei Texte sind nämlich alle eng mit grundlegenden historischen, literaturgeschichtlichen und zum Teil auch theologischen Problemen der Entwicklung des Judentums der persischen und der hellenistischen Zeit verknüpft. Es ist klar, dass bei ihrer Interpretation keiner dieser umfassenden Gesichtspunkte vernachlässigt werden darf, dass sie aber ebensowenig im eigentlichen Sinn behandelt werden können, um so mehr als nicht zuletzt wegen der dürftigen Quellenlage in der Forschung die sachlichen wie die chronologischen Zusammenhänge und die

50 Vgl. dazu P. BRIANT, Polythéismes 432f., der allerdings nicht ganz explizit macht, wie die Verfügung des Königs in den Einzelheiten aussah und wie sein Eingreifen in formaler Hinsicht verlaufen ist.

51 Dies ist die Meinung von S. HORNBLOWER, 148.167f., J. BLENKINSOPP, JBL 106, 413 und E. BLUM, 348ff.352 Anm. 69.353 Anm. 75 (354), sowie offenbar auch von H.G.M. WILLIAMSON, OTGuides 33 und 58. Vor allem E. BLUM wertet den Brief als direktes Zeugnis für die Anteilnahme der Reichsregierung an jüdischen Dingen.

52 So H.G.M. WILLIAMSON in seiner Rezension (vgl. oben Anm. 1).

53 Vgl. oben S. (16)19* mit Anm. 31*. Positiv zu den dort vorgeschlagenen Ergänzungen E. BLUM, 349.

Abläufe im Grossen wie im Kleinen recht verschieden rekonstruiert werden. Die einschlägigen Komplexe sollen deshalb im folgenden immer nur so weit behandelt werden, wie es die hier zu bearbeitende Themastellung (gab es im Achämenidenreich die von uns so genannte Reichsautorisation als Institution oder nicht?) erfordert oder auch erlaubt. Die nicht zu leistende umfassendere Diskussion wird ihrerseits nicht auf eine Berücksichtigung der hier vorgelegten Fragen verzichten können.

Geradezu exemplarisch vermag dies ein Punkt von grundsätzlicher Bedeutung zu zeigen, der allen diesen Quellen gemeinsam ist: Es geht um den Gesetzesbegriff, auf den schon in der ersten Auflage dieser Abhandlung hingewiesen worden ist[54]. Dieser lässt sich zunächst als eine Frage des Verfassungs- und Verwaltungsrechts des Achämenidenreiches betrachten[55]. Seine Wichtigkeit geht aber weit darüber hinaus, denn an allen einschlägigen Stellen liegt in geringerem oder höherem Grade die Antithese 'Gesetz Gottes - Gesetz des Königs' zugrunde. Dass die Parallelisierung mit dem jüdischen Gesetz eher in achämenidische als in seleukidische Zeit führt, ist angesichts der Bedeutung des Gesetzesbegriffes für die Achämeniden fast sicher anzunehmen. Die für die Geschichte und Theologie des Judentums fundamentale Frage des 'Gesetzes' scheint so mit der achämenidischen Problematik unlösbar verknüpft zu sein. Damit gilt hier besonders, was oben dargelegt wurde: unsere Untersuchungen müssen ohne Diskussion der umfassenden, vorwiegend theologischen oder geistesgeschichtlichen Forschungsresultate Stückwerk bleiben, aber umgekehrt wird ihr Einbezug in die Behandlung der jüdischen Entwicklung unumgänglich sein.

54 Vgl. oben S. (23ff.)29ff.* und (26)34 mit Anm. 79*.

55 Er bedürfte dringend systematischer Behandlung. Die an der letzteren Stelle (oben S. [39] 34 Anm. 79*) postulierte Untersuchung des Begriffs *dāta-* hätte sich mit jedem Beleg der achämenidischen und unmittelbar nachachämenidischen Periode in allen seinen Bezügen detailliert zu befassen. Vermutlich müsste sie erweitert werden zu einer Betrachtung der gesamten Verwaltungsterminologie des Achämenidenreichs und sodann durch die Berücksichtigung sämtlicher aramäischen Sprachen bis zum Nabatäischen, zum Palmyrenischen und zum frühen Syrischen, da alle in dieser Hinsicht irgendwie vom sog. Reichsaramäischen geprägt sein dürften.

Ansätze dazu gibt es bei O. BUCCI, v.a. Apollinaris 45, 1972, 157ff., bes. 167f. und RIDA 1978, 35ff. (passim), bei A.L. OPPENHEIM, CHI II, 547f. mit Anm. 3 und T. CUYLER YOUNG, CAH IV, 94f. (über die babylonischen Belege), ausserdem in den Ausführungen von R. KRATZ, 225ff. (mit der Analyse der alttestamentlichen Stellen 226f.). Ferner sind zu nennen die einzelnen Bemerkungen z.B. von L. BOFFO, 294 Anm. 84 (295) und K. KOCH, S. (63f.)*.

R. KRATZ betont (253ff.) zu Recht die Bedeutung des Begriffs in achämenidischer Zeit und die daraus sich ergebende Wichtigkeit des Autorisationsverfahren für die aus den Königsinschriften bekannte persische Gesetzes-Ideologie, die sich gerade in der Haltung gegenüber lokalen Religionen und Bevölkerungsgruppen manifestiert.

Zwei der drei Belegkontexte (Daniel 6 und das Estherbuch) sind mit Sicherheit als fiktiv zu betrachten, d.h. sie sind literarische Bildungen, die keinen Anspruch auf die Wiedergabe historischer Realität erheben wollen oder erheben können, beim dritten (dem Artaxerxesdekret des Esrabuches) wird dies z.T. ebenfalls angenommen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass auch die in ihnen auftretenden institutionellen Phänomene des Achämenidenreichs fiktiv sind. Gerade die in ereignisgeschichtlicher Hinsicht erfindende Erzählung kann um so mehr Wert darauf legen, Situationen und damit Institutionen und Zustände, die für die Umwelt des Handlung typisch sind, treu wiederzugeben[56]. Das kann sogar dann gelten, wenn die genannten Erzählungen erst in hellenistischer Zeit entstanden sein sollten[57]. Dass im Judentum der hellenistischen Periode ein grosses Interesse an persischen Dingen bestand, ist oft betont worden[58], und dass sich eine echte Kenntnis achämenidischer Gegebenheiten bis ins 3. Jahrhundert erhielt, ist keine gewaltsame Annahme.

Das Beglaubigungsschreiben Esras

Die zahlreichen Probleme des Esrabuches werden in der alttestamentlichen Literatur rege diskutiert. Wir beschäftigen uns im folgenden nur mit dem Artaxerxesdekret (7,12-26), das den entscheidenden Passus vom 'Gesetz deines Gottes und Gesetz des Königs' (7,26 *dātāʾ dij ʾ^{ă}lāhāk w^{ə}dātāʾ dij malkāʾ*) enthält.

Wesentlich sind zwei Fragestellungen, deren Beantwortung gleichermassen umstritten ist. Zum einen geht es darum, ob das königliche Dokument über-

56 Vgl. dazu auch R. KRATZ, 246ff., bes. 255.

57 Zur Beliebtheit der sog. Hofgeschichten in frühhellenistischer Zeit vgl. M. HENGEL, 55ff. Wenn die Geschichten Ausdruck der guten Beziehungen v.a. zu den ptolemäischen Herrschern waren, wie dies M. HENGEL, a.O. annimmt, ist nicht recht einzusehen, weshalb diese nicht direkt als Handelnde auftreten, und wenn anderseits 'die im palästinischen Judentum erhaltenen Hofgeschichten' (M. HENGEL, 56) 'auf den babylonischen und persischen Hof übertragen' wurden, spricht alles dafür, dass eben die Tradition der Motivik älter war als die hellenistische Zeit. Vgl. dazu auch die wichtigen Ausführungen von R. KRATZ, 138.

58 Vgl. z.B. aus neuerer Zeit BEN ZION WACHOLDER, The dawn of Qumran. The sectarian Torah and the Teacher of Righteousness. Cincinnati 1983, 212ff. Nach J.C.H. LEBRAM, AchaemHist I, 136ff. wäre diese 'Mode' aus der Ablehnung der Diadochenherrschaft zu erklären. Ob das richtig ist, braucht aus den oben angeführten Gründen hier nicht diskutiert zu werden, denn das wie immer begründete Interesse an vergangenen Zeiten kann stets dazu führen, dass Fakten und Institutionen aus diesen älteren Epochen in einer historisch adäquaten Weise aufgenommen und tradiert werden, sofern sie sich in den Rahmen der ideologischen oder auch der erzählerischen Intentionen sinnvoll eingliedern lassen.

haupt Anspruch auf Authentizität hat, und zum andern, wie die beiden dichotomisch getrennten Begriffe 'Gesetz deines Gottes' und 'Gesetz des Königs' sich zueinander verhalten, vor allem ob durch die dichotomische Fügung ein und dasselbe Gesetz, eben das Gesetz, das Esra nach Jerusalem mitbrachte, bezeichnet wird.

Aus dem oben erwähnten Grunde (auch in einem fiktiven Dokument können reale Institutionen eingeführt werden) hat die zweite Frage für uns mehr Gewicht. Sie sei deshalb vorweggenommen.

Es geht dabei darum, ob das 'und' die Identität der beiden Gesetze zum Ausdruck bringt, oder ob es sich um zwei Gesetze, das jüdische (die Tora) und ein dieses letztere legitimierendes, aber formell getrenntes Gesetz des Königs handelt. Das ist im strengen Sinne nicht zu entscheiden, doch können, wie oben gezeigt wurde[59], Wahrscheinlichkeitserwägungen zugunsten der Annahme einer Identität ins Feld geführt werden. Hätte man anderseits zwei Dokumente, das judäische Gesetz und eine es legitimierende Verfügung des Königs anzunehmen, wäre die Autorisation hier nicht auf dem sonst bezeugten Wege erfolgt.

In der neueren Literatur sind darüber die Meinungen geteilt[60]. In den meisten Arbeiten wird zumindest die sachliche Einheit der beiden Normsetzungen angenommen: das Gesetz Gottes und das Gesetz des Königs wirken zusammen als integrierte und integrierende Autorität. Dies vertreten mit Unterschieden im einzelnen O. BUCCI (wenn ich ihn recht verstehe)[61], D.J.A. CLINES[62], A.H.J. GUNNEWEG[63], R. KRATZ[64] und T.C. ESKENAZI[65]. Für ein einziges Gesetz tritt offenbar F.C. FENSHAM[66] ein, welcher den entsprechenden Pas-

59 Vgl. oben (17)20f. mit Anm. 34*.

60 Eine Zusammenstellung verschiedener Auffassungen über die Natur und die Herkunft des von Esra mitgebrachten Gesetzes, die auch für unsere Fragestellung nützlich ist, findet sich bei HERBERT DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (Grundrisse zum Alten Testament. 4/2). Teil 2. Göttingen 1986, 428ff.

61 Vgl. O. BUCCI, Modes, 112ff., v.a. 113 Anm. 83.

62 Vgl. D.J.A. CLINES, Comm. 106 'in thus recognising the Mosaic law, the Persian king makes it part of his own law'.

63 Vgl. A.H.J. GUNNEWEG, Esra 138 'eine verbindliche Definition, welche das Gesetz Gottes zugleich als Gesetz des Königs ... anerkennt', auch 140f. 'V. 26 mag chr Formulierung sein, inhaltlich ist die persische Anerkennung und Sanktionierung der Tora gewiss keine chr Erfindung'.

64 Vgl. R. KRATZ, 233ff.

65 Vgl. T. C. ESKENAZI, 76f. 'this letter of Artaxerxes positions the law of Ezras God ... in tandem with the law of the king'.

66 F.C. FENSHAMs Ausführungen 108 sind in dieser Hinsicht allerdings nicht völlig klar, die zitierte Übersetzung findet sich 102.

sus 7,26 mit 'with the law of your God - it is also the law of the king -' übersetzt, was allerdings dem aramäischen Wortlaut nicht genau entspricht[67].

Andere Autoren sind der Ansicht, dass die Junktur eine völlige Trennung von judäischem und persischem Recht impliziere, wobei das letztere durch das 'Gesetz des Königs' bezeichnet werde. So meint H.G.M. WILLIAMSON[68], es handle sich um zwei getrennte, aber in der Sicht des persischen Königs komplementäre Regelungen der religiösen und der zivilen Lebenssphäre, insbesondere gehe es darum, einen modus vivendi zwischen der ebenso religiöses wie bürgerliches Recht umfassenden mosaischen Gesetzgebung und der persischen herzustellen[69]. Eine ähnliche Vorstellung vertritt wohl auch K. KOCH[70], wenn er sagt, dass im 'Artaxerxes-Erlass des ... Priesters und Schreibers Esra ... der Data des israelitischen Gottes und der Data des Königs unbedenklich auf gleicher Ebene erscheinen können'.

Besonders einzugehen ist auf J. BLENKINSOPP. In einem Aufsatz von 1987[71] nimmt er an, das 'Gesetz deines Gottes' beziehe sich auf das jüdische, religiöse Gesetz, während 'das Gesetz des Königs' die 'zivilen' Normen meine, entsprechend der Scheidung zwischen dem Tempelgesetz und dem Gesetz des Pharaoh, welche die Demotische Chronik im Zusammenhang mit der Kodifikation der ägyptischen Gesetze unter Dareios erwähnt[72]. Welches im judäischen Zu-

67 Wenn ich ihn recht verstehe, ist der gleichen Meinung auch ROLF RENDTORFF, ZAW 96, 1984, 165ff., v.a. 172, wo er davon spricht, 'das jüdische Gesetz ... innerhalb seines Geltungsbereichs zugleich als Gesetz des Königs' gegolten habe und dass das 'Gesetz deines Gottes' in Esra 7,26 'ausdrücklich ... als "Gesetz des Königs" deklariert' werde.

Auf die von ihm postulierte scharfe begriffliche Unterscheidung zwischen dem iranischen Lehnwort *dāt*, das nur auf politische Normen zu beziehen sei, und dem hebräischen *torāh*, welch letzteres das religiöse jüdische Gesetz bezeichne, brauchen wir nicht einzugehen. Die Stelle im Artaxerxesdekret setzt durch die Verwendung des Terminus *dāt* in beiden Teilen der in Frage stehenden Fügung eindeutig religiöses und politisches Gesetz auf die gleiche Stufe, wie immer man sich die Verbindung zwischen ihnen im einzelnen vorzustellen hat.

Zur Kritik an R. RENDTORFFs Auffassungen vgl. im übrigen v.a. H.G.M. WILLIAMSON, OTGuides 92f. sowie R. KRATZ, 191ff., der zu Recht für die potentielle Gleichwertigkeit der beiden Begriffe eintritt. Vgl. auch seine ausführliche Diskussion des Verhältnisses zwischen der jüdischen und der diese ratifizierenden persischen Gesetzgebung 197ff.

68 Vgl. H.G.M. WILLIAMSON, OTGuides 74f. 92f., und ähnlich schon in Comm. 85. 104f., auch 105 unten.

69 Vgl. H.G.M. WILLIAMSON, OTGuides 74f.

70 Vgl. K. KOCH, S. (64)*.

71 Vgl. J. BLENKINSOPP, JBL 106, 418f.

72 Vgl. J. BLENKINSOPP, a.O. 412 'The Demotic Chronicle ... distinguishes between the law of the Pharaoh and temple law, we might say between civil and religious legislation'.

sammenhang diese nichtreligiösen Normen sind, sagt Blenkinsopp expressis verbis nicht. Es sieht so aus, als denke er an ein Weiterleben von königlichen Gesetzen jüdischer Herkunft[73]. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, dass in einem persischen königlichen Dekret die blosse Bezeichnung 'König' auf einen andern als eben den persischen König bezogen werden kann. Auch der Bezug auf den letzteren ist aber im Sinne J. BLENKINSOPPs wenig plausibel. Denn im ägyptischen Fall machen das Tempelgesetz und das Gesetz des Pharaoh zusammen die Gesamtheit des einheimischen Rechtssystems aus, und sie beide unterliegen gemeinsam der persischen Autorisation, während im Falle Esras der einheimisch-jüdischen, ausschliesslich religiösen Normensetzung die alle öffentlich- und zivilrechtlichen Belange regulierende persische Reichsgesetzgebung gegenübergestellt würde. Ein derartiges Ineinandergreifen von lokalem und persischem Recht ist aber nach allem, was man über die Handhabung der Lokalautonomie durch die Perser weiss, denkbar unwahrscheinlich: die einheimischen Normen sind generell gültig, soweit sie eben nicht den persischen Interessen zuwiderlaufen.

Schliesslich ist grundsätzlich gegen alle diese auf einer formalen Trennung der beiden Gesetze beruhenden Vorstellungen zu sagen, dass nach dem Kontext von Esra 7,25f. eine Gehorsamspflicht gegenüber einer neuen Gesetzgebung stipuliert wird; eine Einschärfung der ohnehin bestehenden Gehorsamspflicht gegenüber der persischen Normensetzung wäre wenig sinnvoll. Wenn es lediglich auf die Kompatibilität der beiden Rechtskreise ankäme, wie dies offenbar H.G.M. WILLIAMSON vertritt, müsste dies deutlicher hervorgehoben werden.

Einzugehen ist sodann auf die Bestrebungen, das Dekret als eine literarische Fiktion zu erweisen[74], auch wenn sie, wie oben schon betont, nicht von entscheidendem Belang sind. Die wesentlichen Punkte, die gegen Authentizität sprechen, sind die nicht zu bezweifelnden Judaismen in den Formulierungen und die unglaublich üppige Dotation der finanziellen Unterstützung, die Esra zugewiesen erhält[75].

[73] So erinnert er a.O. 419 an den Unterschied von *dᵊbar jhwh* und *dᵊbar hammäläk* in 2 Chr. 19,11, an welchen die bei Esra vorliegende Dichotomie erinnere, und 418 unten wird gesagt, von den unter 'Gesetz deines Gottes und Gesetz des Königs' zusammengefassten Normen werde im Esrabuch angenommen, dass sie den lokalen jüdischen Gemeinden vertraut gewesen seien. Für die spätere Auffassung J. BLENKINSOPPs vom Verhältnis zwischen den Stellen der Chronik und des Dekrets und die daran anzubringenden kritischen Bemerkungen vgl. unten S. 56ff.

[74] Einen kurzen Überblick über die Meinungen gibt R. KRATZ, Diss. 163 in Anm. 1225 (kürzer Buchausgabe 228 Anm. 331).

[75] Beachtenswert ist, dass M. BOYCE, CHJ I, 299f. vom iranistischen Standpunkt aus keine Einwendungen gegen die Authentizität des Dekrets erhebt.

Die meisten oben erwähnten Autoren treten für eine grundsätzliche Authentizität ein, so D.J.A. CLINES[76], H.G.M. WILLIAMSON[77], F.C. FENSHAM[78], während R. KRATZ[79] und E. BLUM[80] sie unentschieden lassen, und die Äusserungen von T. C. ESKENAZI im Rahmen ihrer Problemstellungen recht unbestimmt sind[81]. Ablehnend ist A.H.J. GUNNEWEG[82]: Das Dekret spiegle zwar ein historisches Phänomen, nämlich die Anerkennung der jüdischen Religion als religio licita und die Sanktionierung der überlieferten Tora als Staatsgesetz der Obrigkeit, wobei es offen bleibt, wie man sich das Verhältnis zwischen der Fiktion und der historischen Realität vorzustellen hat[83]. Der Text selber sei aber nachweislich eine chronistische Konstruktion, was vor allem die Formulierungen zeigten[84]. Diese letztere Behauptung bedarf dringend der Überprüfung[85].

76 Vgl. D.J.A. CLINES, Comm. 102.104f. (zu 21-24).106 (zu 26).

77 Vgl. H.G.M. WILLIAMSON, Comm. 98f.

78 Vgl. F.C. FENSHAM, a.O. 103f.

79 Vgl. R. KRATZ, 228 Anm. 331.

80 Vgl. E. BLUM, 347f. Zum ganzen Kontext (vgl. bes. 350-360) vertritt er die Meinung, das von Esra mitgebrachte Gesetz habe im grossen und ganzen dem erhaltenen Pentateuch entsprochen (352). Dieser sei in seiner Verbindung von deuteronomistischen und priesterlichen Traditionen am einfachsten zu verstehen, wenn man annehme, er sei von jüdischen interessierten Kreisen ausgearbeitet worden im Hinblick auf die Erlangung der Reichsautorisation durch die persische Regierung; um aber als Grundlage für ein Anerkennungsverfahren im Sinne der Reichsautorisation dienen zu können, habe er einen Kompromiss darstellen müssen, welcher für verschiedene Kreise des Judentums akzeptabel gewesen sei (356ff.).

81 Vgl. T. C. ESKENAZI, 65 und v.a. 137f., wo historische und 'literarische' Interpretation ohne eigentliche Wertung einander gegenübergestellt werden.

82 Vgl. A.H.J. GUNNEWEG, Esra 129f. 140ff. und schon in: J.A. EMERTON (ed.), Congress Volume. Vienna 1980 (Supplementum to VT. 32). Leiden 1981, 146ff.

83 Vgl. A.H.J. GUNNEWEG, Esra 140f. und Congress Volume 155, wo die Rede davon ist, dass das Gesetz als staatliches Gesetz gelten solle.

84 Vgl. A.H.J. GUNNEWEG, Esra bes. 130f.132.139f. und Congress Volume 151. Esra 131 vertritt A.H.J. GUNNEWEG die These, die sog. Judaismen des Artaxerxesdekrets seien ausgesprochen chronistisch gefärbt und könnten deshalb nicht auf einen jüdischen Berater der persischen Verwaltung, etwa auf Esra, zurückgeführt werden. Ähnlich, wenn auch weniger explizit, argumentiert J.C.H. LEBRAM, AchaemHist I, 122.

85 Das sei an einem Beispiel dargetan, wobei wir uns freilich in manchen Punkten mit Andeutungen begnügen müssen. A.H.J. GUNNEWEG belegt Esra 131 seine These vor allem mit der Verwendung des Verbs *hitnaddeb* 'freiwillig handeln', besonders 'freiwillig spenden', das 'ein im chr Werk beliebter Ausdruck' sei (auch J.C.H. LEBRAM, a.O. nennt dieses Verb 'auffallend' im Kontext des Artaxerxesbriefs). Dabei müssen aber von den insgesamt - abgesehen vom Artaxerxes-Edikt - zwölf 'chronistischen' Belegen die vier aus Esra

Noch einmal zu erwähnen ist J. BLENKINSOPP. In seinem Kommentar von 1988 betrachtet er das Edikt als authentisch, doch habe man mit einer ausgedehnten Überarbeitung ('extensive rewriting') durch den Chronisten zu rechnen[86]. Dieser Überarbeitung schreibt er die entscheidende Formulierung 7,26 zu: Der ganze Passus 7,25f. erinnere an die Darlegungen 2 Chr.19,4-11 über die Massnahmen, die der König Josaphat traf, um das Volk zu Jahwe zurückzuführen. Die Scheidung 'Gesetz Gottes' und 'Gesetz des Königs' widerspiegle das Nebeneinander von *dəbar jhwh* und *dəbar hammäläk* 2 Chr.19,11[87]. Das würde bedeuten, dass die Formulierung im Artaxerxesdekret lediglich Vorstellungen des Chronisten wiedergäbe, die dann natürlich für unser Problem keine Aussagekraft hätten.

Dies ist allerdings keineswegs sicher. Betrachtet man den Zusammenhang der chronistischen Stelle 2 Chr. 19,4-11, so geht es darum, dass Josaphat für eine gerechte Rechtsprechung sorgen will, die ohne Ansehen der Person sich ausschliesslich nach dem Willen und Gesetz Jahwes ausrichtet (vgl. besonders 6.7. 9.10.11). Die Bezeichnung je eines Gerichtsvorsitzenden für die Sache Jahwes

und Nehemia stammenden wegfallen, da sie ja der im Edikt sich manifestierenden Sprachschicht zugehören können. Es bleiben dann acht Stellen aus den Chronikbüchern. Von diesen befinden sich aber sieben (es sind alle, an welchen die Bedeutung 'freiwillig spenden' vorliegt), in einem einzigen Sachkomplex, 1 Chr. 29,1-19, in dem es um die Vorbereitung des Tempelbaus durch David geht. Es ist klar, dass diese Belege sprachstatistisch als ein einziger betrachtet werden müssen, und dann kann das Wort nicht mehr als spezifisch chronistisch im Sinne A.H.J. GUNNEWEGs gelten. Eine genaue Analyse liefert denn auch ein ganz anderes Bild: Der Anfang der erwähnten Passage in 1 Chr., in welcher das Wort sich wiederholt (29,3-7), stimmt nämlich ganz eindeutig mit Esra 2,68f. überein, wobei wegen der Erwähnung von Dareiken (oder Drachmen) die Esrastelle den Anspruch auf Priorität hat. Der ganze Kontext in der Chronik ist also klar aus Esra übernommen und dann erweitert worden. Sicher ist auch, dass in Esra das Wort in der Bedeutung 'freiwillig spenden' nur im Umkreis persischer Edikte vorkommt, im Zusammenhang mit dem Kyrosedikt (1,6.2,68 und 3,6, vgl. im Edikt selber 1,4) und eben im Artaxerxes-Edikt. Ist der Terminus aus den Edikten bezogen? Diese wären dann, jedenfalls was die Formulierung betrifft, primär gegenüber dem erzählenden Text. Waren sie also authentisch? Vgl. die gleich folgenden, in die gleiche Richtung weisenden Überlegungen zur These von J. BLENKINSOPP. Dem allem müsste genauer nachgegangen werden.

Zur sprachstatistischen Argumentation in den vorliegenden Zusammenhängen ist generell festzustellen, dass sie nur mit grosser Vorsicht für weiterreichende Schlüsse benutzt werden sollte. Wir kennen das Hebräische des 5. und 4. Jahrhunderts nur sehr punktuell, und da ist es schwer zu sagen, was in den uns erhaltenen Dokumenten jeweils spezieller Sprachgebrauch irgendwelcher Provenienz war und was verbreiteter Usanz entsprach, unabhängig von der immer bestehenden und schwer genau zu präzisierenden Möglichkeit späterer Eingriffe in einen Text.

86 Vgl. J. BLENKINSOPP, Comm. 147.

87 Vgl. J. BLENKINSOPP, Comm. 150f. 155f., bes. 156. Für seine ältere Aufassung in dieser Hinsicht vgl. oben S. 53f.

und für die Sache des Königs steht damit, jedenfalls was den letzteren betrifft, zusammenhangslos da und erklärt sich nicht aus dem vorhergehenden Text, in dem auf die Wirksamkeit einer königliche Norm weder explizit noch implizit angespielt wird[88]. Zu beachten ist ferner, dass die Gegenüberstellung 'Sache Jahwes' und 'Sache des Königs' (mit verschiedenen hebräischen Termini) auch im Komplex 1 Chr. 26,29-32 auftritt. Dort geht es zweifellos um voneinander sachlich verschiedene Verwaltungsbereiche, aber wiederum wird nicht klar gemacht, worin der Unterschied besteht. Die Unterscheidung wirkt also auch in diesem Fall innerhalb des Zusammenhangs sehr isoliert. Das wirft die Frage auf, ob in beiden Fällen, vor allem aber in der Idealkonstruktion des Chronisten, die er an die Person Josaphats knüpft, die Erwähnung der 'Sache des Königs' nicht aus einer vorgegebenen Vorstellung heraus eingebracht ist, nach welcher göttliches und königliches Gesetz zusammen die Gesamtheit der geltenden Normen ausmachen[89]. Dann bietet sich in erster Linie das Artaxerxesdekret, in dessen Kontext die Gehorsamsforderung gegenüber dem Gesetz Jahwes und gegenüber dem Gesetz des Königs in sich sinnvoll ist (wie immer man die Authentizität beurteilt und wie immer man sich das Nebeneinander der Normen vorstellt), als die Vorlage an, die der Verfasser von 2 Chr. 19,4-11 vor den Augen hatte und an der er sich orientierte[90]. Das würde bedeuten, dass das Dekret dem Verfasser der chronistischen Stellen als autorita-

[88] G.CH. MACHOLZ, ZAW 84, 1972, 314ff., der für die Historizität der chronistischen Darstellung von der Reform Josaphats eintritt, ist der Meinung, die beiden Rechtsbereiche seien nach verfahrensrechtlichen Gesichtspunkten bestimmt: es gehe um Fälle, 'welche Jahwe entscheidet' und um solche, 'welche der König entscheidet'; in den ersteren werde die Entscheidung durch Eid, Ordal oder Los gefunden, in den anderen auf Grund von 'normalen' Beweismitteln, v.a. Zeugenaussagen. Auch diese Ansicht lässt sich aber aus dem gesamten Kontext heraus weiter nicht erhärten - ganz abgesehen vom in der neueren Literatur sehr kontrovers beurteilten Problem der Historizität des Wirkens Josaphats.

[89] Zum Nebeneinander von göttlichem und königlichem Wirken in den Chronikbüchern und entsprechenden Vorstellungen in Esra-Nehemia vgl. R. KRATZ, 229f. mit Anm. 341. Nach ihm wäre die Darstellung der judäischen Geschichte in den Chronikbüchern in weitem Umfang als Vorbereitung der Situation des Judentums in der Perserzeit konzipiert, vgl. v.a. 176f. und 187f.

[90] Auch nach PETER R. ACKROYD, I & II Chronicles, Ezra, Nehemia (Torch Bible Commentaries). London 1973, 147 ist die Antithese 'Gott - König' am ehesten in der persischen Zeit anzusetzen. Vgl. ferner KEITH W. WHITELAM, The just king. Monarchical judicial authority in Ancient Israel (JSTO Suppl.12). Sheffield 1979, 202f. 'clearly, the division would be more fitting to the Persian period (Ezra vii 26)'. HERBERT NIEHR, Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (Stuttgarter Bibel-Studien.130). Stuttgart 1987, 114f. legt den gesamten Zusammenhang ins 3. Jahrhundert.

tiver Text vorgelegen hätte. Es wäre also jedenfalls älter als die Chronikbücher, und darin liegt durchaus ein Argument, das für die Authentizität des Dekrets sprechen würde[91].

Am radikalsten in der Ablehnung sind J.C.H. LEBRAM[92] und G. GARBINI[93], welche nicht als erste und aufgrund der im wesentlichen bekannten Argumente[94] nicht nur das Edikt, sondern überhaupt die ganze Handlung des kanonischen Esrabuches als fiktiv betrachten wollen.

Was die Person Esras selber betrifft, rechnet J.C.H. LEBRAM mit einer vorgegebenen, Esra genannten Figur. Die historische Ausgangsgestalt sei der Neh. 12,1.13 erwähnte Priester, welcher einer der ersten Heimkehrer gewesen sei. Aus nicht ersichtlichen Gründen habe man ihm in frühnachexilischer Zeit die Rettung des 'Gesetzes' nach der Zerstörung des Tempels zugeschrieben, wie das im späten IV. Esrabuch überliefert ist[95]. Im 2. Jahrhundert (erst nach Sirach) sei er als Exponent 'frühpharisäischer' Kreise zum Begründer der Tempelgemeinde und Stifter des Gottesstaates in persischer Zeit umgedeutet worden[96]. G. GARBINI betrachtet Esra sogar als völlig erfundene Figur[97]. Die Erzählung sei die ideologische Projektion der Kultreform, die im Jahr 159 v. Chr. durch den Hohenpriester Alkimos durchgeführt worden sei: er habe die Mauer des inneren Vorhofes des Tempels beseitigt, so dass in der Liturgie Priester und Volk einander näher gerückt seien. Der sonst unbezeugte Name *ʿäzrāʾ* sei dem ad hoc geschaffenen Träger der Handlung wohl in semantischer Anlehnung an denjenigen des Urhebers der Reform, Ἄλκιμος, gegeben worden, klinge aber auch an hebr. *ʿᵃzārāh* 'Innenhof des Tempels' an.

Das Artaxerxesdekret im besonderen erklärt J.C.H. LEBRAM unter Hinweis auf die inneren Unwahrscheinlichkeiten als reine Erfindung, die weitgehend aufgrund des Dareiosdekrets (Esra 6,3-12) konstruiert worden sei; manche Zü-

91 Für die Priorität der Texte des Esrabuches gegenüber den beiden Chronikbüchern vgl. auch den oben Anm. 85 kurz berührten Fall.

92 Vgl. J.C.H. LEBRAM, AchaemHist I, 103ff.

93 Vgl. G. GARBINI, 208ff.

94 Es sind vor allem die inneren Schwierigkeiten der Esra-Erzählung (fehlerhafte Reihenfolge der Achämenidenkönige, 'üppige Dotation' Esras im Artaxerxes-Dekret usw.), auf die auch oben S. 54 bereits hingewiesen worden ist, sowie die recht spärliche Bezeugung der Esragestalt in der späteren jüdischen Überlieferung. Einen kurzen Abriss der einschlägigen Forschungsgeschichte gibt G. GARBINI, a.O. 212ff.

95 Vgl. J.C.H. LEBRAM, a.O. bes. 134ff.

96 Vgl. J.C.H. LEBRAM, a.O. bes. 131ff.

97 Vgl. G. GARBINI, a.O. 228ff. Als literarische Fiktion betrachtet er im übrigen auch das Nehemiabuch, vgl. a.O. 229.

ge seien einfach darauf angelegt, Esras Überlegenheit über Nehemia zu demonstrieren[98]. Unsere Stelle 7,26 im besonderen entspreche der auch sonst zu belegenden jüdischen postexilischen Lebensweisheit, die Tora zu halten und sich der geltenden politischen Macht zu unterwerfen[99]. G. GARBINI geht auf das Dekret nirgends explizit ein, lehnt aber die Authentizität aus seiner Gesamtkonzeption heraus klar ab[100]. Beide Autoren kommen denn auch dazu, die Bedeutung des persischen Reiches für die Entstehung des Judentums überhaupt in Frage zu stellen[101].

Wenn J.C.H. LEBRAM und/oder G. GARBINI recht behalten sollten, würde das bedeuten, dass die Komposition des Artaxerxesdekrets sehr spät anzusetzen wäre. Als selbständiges Zeugnis hätte es für uns deswegen nicht notwendigerweise auszuscheiden, da, wie oben schon betont, auch späte Zeugnisse echte Traditionen aufnehmen und weitergeben können[102], aber sein Wert würde sicher beeinträchtigt.

Eine ausführliche Kritik dieser Auffassungen liegt wieder einmal ausserhalb des Bereichs der Möglichkeiten. Ob sich für die inneren Ungereimtheiten, die schon immer gegen die Echtheit des Esrabuches und der Dekrete vorgebracht worden sind[103], plausible Erklärungen finden lassen, sei dahingestellt[104].

Zu J.C.H. LEBRAM sei immerhin soviel bemerkt, dass die rhetorischen Fragen, mit denen er gegen EDUARD MEYER polemisiert, ob nämlich der persische König einem unbedeutenden Kultus und einer 'im Vergleich mit den grossen Kulturnationen' kleinen Volksgruppe 'solche Anerkennung zuteil lassen' würde und ob die persische Hofkanzlei die jüdische Formulierung eines solchen Aktes übernehmen würde, m.E. glatt zu bejahen sind[105]. Die Judaismen sind deshalb

98 Vgl. J.C.H. LEBRAM, a.O. 122ff. Zur sprachlichen Seite vgl. bes. 122f. und dazu oben Anmm. 84 und 85.

99 Vgl. J.C.H. LEBRAM, bes. a.O. 110.

100 Vgl. G. GARBINI, a.O. 234 'niente legge regale persiana'.

101 Vgl. v.a. - sehr extrem und sicher im ganzen nicht richtig - J.C.H. LEBRAM, a.O. 136ff.

102 Das gibt auch J.C.H. LEBRAM, a.O. 110f. zu.

103 Vgl. oben S. 54 mit Anm. 75.

104 Vgl. auch J. BLENKINSOPP, JBL 106, bes. 413ff., der die Mission Esras (und übrigens auch diejenige Nehemias) in den gesamtachämenidischen Rahmen entsprechender Massnahmen hineinstellt. Über seine Beurteilung der Authentizität des Dekrets vgl. oben S. 56ff. Nach F. CRÜSEMANN in: WOLFGANG SCHLUCHTER (Hrsg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 548). Frankfurt 1985, 205ff., bes. 216ff. ist die Annahme, irgendwann in der Perserzeit habe Esra ein von den Persern autorisiertes Gesetz in der Provinz Juda in Kraft gesetzt, nicht zu bestreiten.

105 Vgl. J.C.H. LEBRAM, a.O. 108. Dass die Judaismen die Authentizität des Dekrets nicht in Frage stellen können, betont auch O. BUCCI, Modes, 104 Anm. 56.

kein Beleg für die Unechtheit des Dekrets[106], wie anderseits natürlich, das ist J.C.H. LEBRAM zuzugeben, die Iranismen dessen Authentizität nicht dartun können.

Wesentliche Schwierigkeiten der negierenden Konzeptionen liegen, wie mir scheint, in der Herleitung der Esrafigur selber. G. GARBINI ist der Meinung, sie sei gewissermassen ad hoc frei erfunden worden[107]. Das wäre aber ein Vorgehen gewesen, das wenig legitimierende Kraft besessen hätte. Unmittelbar legitimierende Wirkung kann nur eine Gestalt haben, deren Autorität aus einer früheren Funktion, sei diese historisch oder legendarisch, vorgegeben ist und feststeht. Auch treten die kultischen Neuerungen, die legitimiert werden sollten, im Kontext des Esrabuches nicht mit der Deutlichkeit hervor, die man erwarten müsste, wenn in ihnen der eigentliche Skopus der fiktiven Erzählung vorliegen sollte: Esra bringt vor allem das Gesetz und zwar im Auftrag des Perserkönigs[108]. J.C.H. LEBRAM seinerseits verliert sich in ein ausgedehntes, wenig plausibles Hypothesenkonstrukt. Warum ist die ursprüngliche, legendäre aber wahrhaft fundamentale 'Tat' Esras zunächst völlig aus der Überlieferung verschwunden und anderseits der (spät bezeugte) Träger einer in jeder Hinsicht völlig und nur legendären Überlieferung[109] zur in völlig historischem Kontext agierenden Figur des Esrabuches geworden[110]? Wenn man schon erfand, diente es den pharisäischen Gegnern der Hasmonäer, den allein Gottes Befehlen gehorchenden Propheten, wie er dem Leser in IV Esra entgegentritt, zum Beauftragten des Perserkönigs zu machen? Das ist nur denkbar, wenn die Rolle der Perserkönige bei der Begründung der jüdischen Gemeinde schon vorher absolut feststand. Diese Rolle aber wäre ihrerseits, nach J.C.H. LEBRAM, völlig fiktiv gewesen.

Im ganzen wird man sagen, dass für die - in unserem Zusammenhang, wie mehrfach betont, nicht unbedingt notwendige - Authentizität des Artaxerxesdekrets einige Argumente sprechen. Dass die beiden parallelen Bezeichnungen ('Gesetz Gottes - Gesetz des Königs') ein und dasselbe Gesetz betreffen, ist überaus wahrscheinlich, dass sie im Sinne des gewöhnlichen Auto-

106 Vgl. auch oben Anmm. 84 und 85.

107 Vgl. G. GARBINI, a.O. 228f. mit 229 Anm. 51. Wenig plausibel sind dabei inbesondere die erwähnten etymologischen Spielereien mit dem Namen *ʿäzrāʾ*.

108 Vgl. zum Zusammenhang von König und Gesetz in israelitischem Kontext R. KRATZ, 229f.

109 Zur späten Legende vgl. auch R. KRATZ, 237f. mit Anm. 375 und E. BLUM, 360 Anm. 96 mit älterer Literatur.

110 Zur dabei aufgeworfenen Frage der Genealogie Esras vgl. P.E. ACKROYD, AchaemHist III, 50.

risationsverfahrens ein und dasselbe Gesetz bezeichnen, kann nicht bewiesen werden. Nach wie vor ist aber das oben vorgeschlagene Verständnis der Stelle 7,26, das die Identität der Gesetze postuliert, das nächstliegende. Sie kann weiterhin in unseren Zusammenhang einbezogen werden, sogar wenn sie nur ein indirektes Zeugnis sein sollte.

Die Stellen im Daniel- und im Estherbuch

Die beiden Fiktionserzählungen, die am persischen Hof spielen, müssen hier gemeinsam behandelt werden. Sie besitzen für uns deshalb ein hohes Interesse, weil sie Einblick in das persische Rechtssetzungsverfahren und in die Rechtssetzungsgrundsätze geben. Ausserdem zeigt sich in ihnen die Bedeutung der schriftlichen Fixierung der Normen im Zusammenhang mit der sog. Unabänderlichkeit der Gesetze[111].

Dabei stellt sich selbstverständlich die gesamte oben in der Einleitung zu den Belegen aus dem Alten Testament dargelegte Problematik mit besonderer Eindringlichkeit, zumal beide Texte sicher eine komplizierte Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte hinter sich haben. So rechtfertigt sich eine gegenüber derjenigen in der ersten Auflage etwas ausführlichere Behandlung, da die literaturgeschichtlichen Aspekte, die gerade im Hinblick auf den Grad der Fiktionalität von grosser Wichtigkeit sind, dort wohl zu wenig gewürdigt wurden. Eine adäquate Beurteilung ist allerdings, das muss hier nochmals und besonders betont werden, nur im Rahmen einer umfassenden literarischen und theologischen Gesamtinterpretation der ganzen Schriften möglich. Im folgenden sind mindestens alle Aspekte, welche die Rechtssetzung selber betreffen, in Betracht zu ziehen.

Die Erzählung vom jüdischen Würdenträger am Hof einer der grossen orientalischen Monarchien, der die Gunst des Königs geniesst und gerade deshalb den Neid der einheimischen Konkurrenten erregt, die dann an der Verpflichtung des Juden, die Gebote seiner Religion innezuhalten, einen Anlass finden, ihn auszuschalten, gehört in literarische und historische Zusammenhänge hinein, die hier nicht verfolgt werden können[112]. In der eben umschriebenen Strukturierung ist uns die Geschichte innerhalb des jüdischen Umfelds dreimal überliefert, zweimal im Danielbuch, nämlich in 3 und 6, und einmal, in mancher Hinsicht verflacht, im Estherbuch. Ihre Grundstruktur ist in al-

[111] Vgl. die Ausführungen oben S. (23ff.)29ff.*.

[112] Vgl. dazu R. KRATZ, 142ff., der 78ff.132f. verwandte Traditionen aufführt, J.E. GOLDINGAY, JSOT 37, 1987, 122f.126f. und zuletzt L.M. WILLS, dessen Buch ganz diesen Problemen gewidmet ist.

len drei Fällen dieselbe. Sie setzt die potentielle Möglichkeit voraus, dass jüdische Persönlichkeiten am Hof zu einer hervorragenden Stellung gelangten. Das ist für die seleukidische Zeit wohl auszuschliessen[113], für die neubabylonische Zeit denkbar, aber für keine Periode so leicht anzunehmen wie für die persische, in der es uns durch die Gestalt Nehemias direkt bezeugt ist. Die Erzählung vom durch Neid gefährdeten Würdenträger wird also im Umkreis des Achämenidenreichs nicht gerade entstanden sein, aber doch ihre wesentliche jüdische Ausprägung erfahren haben[114]. Wenn dem so sein sollte, lässt sich vermuten, dass auch die konstitutiven Elemente der Erzählung, die als solche eine erhöhte Chance haben, wirklich Elemente der einstigen Realität in sich und mit sich weiter zu tragen, ganz oder teilweise auf die achämenidische Periode zu beziehen sind. Das wird im folgenden zu überprüfen sein.

Nun haben R. KRATZ und, unabhängig von ihm, K. KOCH[115] gezeigt, dass in der deuterokanonischen Doppelgeschichte Bel et Draco eine Erzählung überliefert ist, die der kanonischen Fassung von Daniel 6 als Vorlage diente. Sie ist in zwei griechischen Versionen, derjenigen der Septuaginta (LXX) und derjenigen Theodotions (Θ), die Drachengeschichte allein auch auf aramäisch, und zwar in der jüdischen mittelalterlichen Jerachmeel-Chronik (im folgenden abgekürzt J[erachmeel]A[ramäisch]) erhalten. K. KOCH hat es durch seine

113 Während jüdische Würdenträger im ptolemäischen Raum gut bezeugt sind (vgl. M. HENGEL, 56), gibt es offensichtlich keinen Juden, der im Seleukidenreich eine hervorragende Stellung eingenommen hätte.

114 Damit ist, das sei hier sehr unterstrichen, kein Urteil abgegeben über die Chronologie des stufenweisen Heranwachsens des überlieferten Danielbuches. Es geht um die Genese der Hoferzählungen als solcher, unabhängig davon, wie der jüdische Heros genannt wird. Die beiden Problemkomplexe Hoferzählungen und Danielbuch werden in der Literatur oft zu wenig deutlich geschieden.

Eine ausführliche Diskussion der bestehenden Meinungen ist ausgeschlossen. Gegen die Entstehung erst in hellenistischer Zeit äussert sich mit guten Gründen R. KRATZ, 136ff. Eine ähnliche Auffassung vertritt R. ALBERTZ, v.a. 166f., der die Parallele zum Estherbuch stark hervorhebt. Seiner Lokalisierung der Erzählung in Kreisen der 'frommen, aber weltoffenen Oberschicht' (a.O. 167, auch 129), die in der Verwaltung eines Grossreichs Karriere machten (oder darauf hoffen konnten), möchte ich durchaus zustimmen. Dass in den Vorstellungen des Verfassers der Story die heidnische Herrschaft grundsätzlich akzeptiert wird, betont zu recht JOHN J. COLLINS, Daniel: with an introduction to apocalyptic literature (The Forms of the Old Testament Literature. 20). Grand Rapids (Mi.) 1984, 72f., nur spricht das nicht notwendigerweise für einen Ansatz in die frühhellenistische Zeit. J.E. GOLDINGAY, Comm. 123f. nimmt für Daniel 6 eine Kombination babylonischer, achämenidischer und hellenistischer Elemente an. Auf die von ihm namhaft gemachten 'historical difficulties' wird im folgenden einzugehen sein.

115 Vgl. R. KRATZ, 111ff. K. KOCH, Deuterokanonische Zusätze II, passim, bes. 194ff. Ohne diese Vorgänger zu kennen, vertritt L.M. WILLS, 129ff. die gleiche Auffassung. Einen kurzen Überblick über die Literatur gibt der letztere 129 Anm. 101.

Untersuchungen sehr wahrscheinlich machen können[116], dass diese aramäische Version nicht eine durch Jerachmeel hergestellte Übersetzung aus dem Griechischen ist, wie man lange angenommen hat, sondern eine alte Textform darstellt, welche den griechischen Versionen (und wohl auch der Peschitto-Fassung) zugrunde liegt.

Wir beschränken uns im folgenden auf die zweifellos mit Daniel 6 enger verwandte Drachengeschichte. Sie war sicher ursprünglich selbständig im Umlauf und ist erst sekundär, aber sehr geschickt mit der Belgeschichte vereinigt worden[117].

Von den beiden griechischen Versionen scheint Θ eher die altertümlichere zu sein[118]. Dazu würde passen, dass JA in mancher Hinsicht vor allem ihr recht nahe steht[119].

Die Erzählung kann in aller Kürze ungefähr folgendermassen rekonstruiert werden: Daniel war ein jüdischer Priester[120], welcher als Höfling (συμβιωτής[121]) am Hof eines namenlosen Königs von Babylon lebte[122]. Die Auffor–

[116] Vgl. K. KOCH, a.O. II, 154ff. passim und zusammenfassend 203f. Die Forschungsgeschichte des Problems wird I, 19ff. vorgelegt.

Auch die Übersetzung der Peschitto geht von diesem oder einem ähnlichen aramäischen Text aus, vgl. K. KOCH, a.O. II, 151f. 155ff. passim und zusammenfassend 203. Auf sie und auf die ebenfalls bei Jerachmeel überlieferte hebräische Version der Erzählung (vgl. K. KOCH, a.O. I, 20) gehen wir hier nicht ein.

[117] Für die ursprüngliche Selbständigkeit der beiden Geschichten vgl. R. KRATZ, 112f. K. KOCH, a.O. II, 147ff. 204f. L.M. WILLS, 129.134. Wie zu zeigen sein wird, ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser der kanonischen Version von Daniel 6 einige Motive aus der Bel-Geschichte übernommen hat, vgl. unten Anmm. 130 und 134. Was sich daraus für die Geschichte des Zusammenwachsens der beiden nur in vereinigter Form überlieferten Erzählungen ergibt, kann hier offen bleiben.

[118] So auch - nicht mit völliger Bestimmtheit - R. KRATZ, 113. K. KOCH vertritt ebenfalls die Meinung, dass in der Draco-Geschichte Θ ursprünglicher wirke als LXX, vgl. a.O. II, 151. Anders urteilt L. M. WILLS, 129ff. passim. Insbesondere sei die theologische Sprache in Θ jünger, vgl. 130f.

[119] K. KOCH, a.O. bes. II, 200ff. legt dar, dass die griechischen Versionen nicht selbständige Übersetzungen der aramäischen sind, sondern dass, wie ein Textvergleich zeigt, LXX als eine Rezension von Θ zu betrachten ist.

[120] Dass Daniel Priester war, steht nur in der LXX-Version. Es ist aber nicht zu verkennen, dass deren Beginn (V. 1 ἄνθρωπός τις ἦν ἱερεὺς, ᾧ ὄνομα Δανιηλ κτλ.) der echte Einsatz der Erzählung ist. In der Θ-Version ist dieser dem redaktionellen Anschluss an die kanonische Version zum Opfer gefallen. Der schon vorher eingeführte Daniel ist nun einfach ein Höfling am Hof des Kyros.

[121] Dieses Wort verdiente eine Untersuchung, die für die vorliegenden Zusammenhänge nicht unwichtig wäre. Sieht man nämlich von der überlieferungsmässig unsicheren Stelle Eupolis 484 KASSEL-AUSTIN (= 448 KOCK) ab, so ist es das erste Mal bei Polybios 8,10,3 bezeugt und wird dort für die Höflinge des Sardanapallos gebraucht. Es tritt also

derung des Königs, ein göttlich verehrtes lebendes Schlangenwesen[123] anzubeten, lehnte er ab. Mit der Duldung des Herrschers gelang es ihm sogar, dessen Sterblichkeit zu beweisen, indem er es tötete. Darauf gerieten die Babylonier in Aufruhr und zwangen den König, ihnen Daniel auszuliefern. Sie warfen diesen in die Löwengrube, aus der er aber durch das Eingreifen des Engels des Herrn gerettet wurde[124]. Der König pries darauf den Gott Daniels und bestrafte die Urheber des gegen Daniel gerichteten Anschlags.

Den inhaltlichen Problemen historischer Art, welche die Drachengeschichte in sich schliesst, kann hier nicht nachgegangen werden[125]. Stellt man sie neben die kanonische Ausgestaltung in Daniel 6, zu der auch die ein wenig abweichende LXX-Version gehört, so ist klar, dass sich die beiden Fassungen trotz allen Parallelen stark unterscheiden. Die Priorität der Drachenerzählung haben, wie oben

ebenfalls in einem halblegendären mesopotamischen Kontext auf. Das wird kaum ein einfacher Zufall sein, sondern auf irgendwelche literarischen Verbindungen zurückgehen.

122 Diese Angaben über die Person und die Stellung Daniels sind der an erster Stelle stehenden Belerzählung entnommen. Im strengen Sinne besteht natürlich keine Gewähr dafür, dass Daniel in den beiden selbständigen Erzählungen in gleicher Weise eingeführt wurde. Vgl. dazu auch K. KOCH, a.O. II, 148f.

123 Zur Übersetzung von δράκων vgl. CAREY A. MOORE, Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions (The Anchor Bible). New York 1977, 141f. Er zeigt, dass in der LXX das Wort auch solche Ungeheuer bezeichnen kann, die nicht eigentliche Schlangen sind, entscheidet sich dann aber für 'Schlange', da das Wesen lebendig gewesen sein müsse. Vgl. auch K. KOCH, a.O. I, 161 und II, 154. Zur oben im Text gewählten Übersetzung vgl. unten Anm. 125.

124 Das Eingreifen der höheren Macht geschieht in der erhaltenen Fassung nicht sehr eindrücklich durch die Versetzung des in Judäa lebenden Propheten Ambakum nach Babylon (33-39). Dies ist so gut wie sicher eine nachträgliche Veränderung, deren Hintergründe uns dunkel sind. Vgl. dazu R. KRATZ, Diss. 73 mit den Literaturhinweisen Anm. 428, auch K. KOCH, a.O. II, 192ff.

125 Vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus wirft die Annahme eines Schlangenkultes im mesopotamischen Raum erhebliche Probleme auf (vgl. dazu die bei R. KRATZ, Diss. 72 Anm. 423 zusammengestellte Literatur). Dabei hängt aber alles an der Interpretation des griechischen Wortes δράκων. Wenn dieses ganz allgemein ein Ungeheuer bezeichnen kann (vgl. dazu oben Anm. 123), so wäre doch zu erwägen, ob man nicht an eines der schlangenartigen Untiere der mesopotamischen Mythologie zu denken hätte (so auch M.L. WILLS, 129 Anm. 101 Ende), vielleicht gerade an Mušḫuššu, das Emblemtier Marduks. Das Besondere wäre dann nur die Lebendigkeit des Unwesens, aber diese war von den theologischen Voraussetzungen der Geschichte gefordert. Dass in der Art der Tötung durch Daniel, wie sie in den griechischen Versionen erzählt wird (V. 27), Elemente des Tiamat-Mythos weiterlebten, ist schon vermutet worden, vgl. die Zusammenstellungen bei C.A. MOORE, a.O. (vgl. oben Anm. 123) 143f. Die JA-Version schildert den Tötungsvorgang allerdings wesentlich rationaler, vgl. K. KOCH, a.O. I, 162f. II, 161ff.

Bemerkenswert ist im übrigen auch die Vorstellung eines Volksaufstandes gegen den König, dem dieser nachgeben muss.

bemerkt, R. KRATZ und K. KOCH festgestellt. Sie lässt sich durch eine Reihe von weiteren Einzelzügen stützen, welche zusammengenommen ein eindeutiges Urteil erlauben.

Die klarste Aussagekraft hat das Motiv der Löwengrube[126]. Die Verurteilung ad bestias ist im Katalog der altorientalischen Körperstrafen sonst nicht belegt[127], und das ist bei der historischen Einordnung der kanonischen Geschichte immer als Schwierigkeit empfunden worden, da in dieser der Vollzug der Todesstrafe auf staatlicher Regelung beruht. In der Drachengeschichte aber (vor allem in der Θ-Version) wird das Vorgehen gegen Daniel nicht als staatliche Hinrichtung geschildert, sondern als Akt einer Lynchjustiz[128]. Nachdem der verhasste Jude von seinem königlichen Beschützer preisgegeben worden ist, wird er von der Menge zum Löwenzwinger geschleppt und dort hinuntergestürzt.

126 Dass Löwen in Gefangenschaft gehalten wurden, ist vor allem durch die assyrischen Reliefs gut bezeugt. Vgl. darüber L. TRÜMPELMANN, Reallexikon der Assyriologie. V. Berlin 1980, 237 § 5 mit der S. 238 zusammengestellten Literatur, auch DONALD J. WISEMAN, Nebuchadrezzar and Babylon (The Schweich Lectures. 1983). Oxford 1985, 112. Es scheint sich dabei allerdings eher um mit massiven Bauten umfriedete Parkanlagen als um grabenartige Zwinger gehandelt zu haben, vgl. die Aufnahmen assyrischer Reliefs bei R.D. BARNETT - A. LORENZINI, Assyrische Skulpturen im British Museum. Recklinghausen o.J., Taf. 95 und 96, auch 120.121 und die Ausführungen S. 33.

127 KLAUS KOCH, Das Buch Daniel (Erträge der Forschung. 144). Darmstadt 1980, 112 erwähnt, unter Berufung auf FRANÇOIS LENORMANT, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Autorisierte, vom Verfasser bedeutend verbesserte und vermehrte deutsche Augabe. Jena 1878, 544 (mir stand nur diese deutsche Ausgabe zur Verfügung), dass unter Assarhaddon Gefangene Bären vorgeworfen worden seien. Offensichtlich liegt der Angabe F. LENORMANTs eine ältere Interpretation zugrunde. Es handelt sich darum, dass Assarhaddon einen gefangenen König (und seine Berater) 'neben einem Tor im Mittelpunkt von Ninive ... mit einem Bären, einem Hund und einem Schwein gebunden dasitzen' liess ([*ušēšibšunūti kamîš*]. Vgl. RIEKELE BORGER, Die Inschriften Assarhaddons, Königs von Assyrien [AfO. Beiheft 9]. Graz 1956, 50). Dabei geht es klärlich um Demütigung, nicht um Hinrichtung. Die gleiche Praxis übte Assurbanipal (vgl. M. STARK, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige usw. [Vorderasiatische Bibliothek. 7]. I. Leipzig 1916, CCLXXXIII mit Anm. 3).

128 Θ- und LXX-Version erwecken zwar V. 31f. - auch - den Anschein einer ordentlichen Hinrichtung durch die Bemerkung, man habe den Löwen täglich zwei σώματα vorgeworfen, wobei die LXX-Version ausdrücklich bemerkt, dies seien ἐπίβουλοι τοῦ βασιλέως gewesen. In der Θ-Version erfolgt dieser Hinweis aber erst nachträglich mit der zusätzlichen Bemerkung, man habe damals den Löwen diese tägliche Ration nicht gegeben, damit sie Daniel (wirklich) verschlängen. Das ist wohl als Erweiterung aufgrund der LXX-Version zu verstehen, wo der Hinweis auf die normale Fütterung der Tiere der Exekution Daniels vorausgeht und Daniel erst nach einer Beratung des Königs mit den übrigen Symbiotai ausgeliefert wird. Die Tötung Daniels hat also in der LXX-Fassung bereits einen gewissen offiziellen Charakter. Beruht dies auf einer Beeinflussung durch die kanonische Version?

Das setzt einen offenen Zwinger voraus und ist wohl auch bei den ummauerten Anlagen der assyrischen Darstellungen denkbar[129]. Was in der kanonischen Erzählung als ungewöhnlich auffällt, ist demnach in der Drachen-Geschichte ohne weiteres plausibel. Das ist ein starkes Argument für deren Priorität.

Das gleiche gilt, etwas weniger zwingend, für die grosse Zahl der zur Strafe den Löwen vorgeworfenen Feinde, die in der kanonischen Version 6,25 von den Löwen noch in Luft zerrissen werden. Die Drachengeschichte spricht nur von den 'an seinem Verderben Schuldigen' (V. 42 τοὺς αἰτίους τῆς ἀπωλείας αὐτοῦ). Wieviele es sind, wird nicht gesagt. Offensichtlich ist nur an die Anführer der Feinde Daniels gedacht. Die Aussage lässt sich aber auch auf die unbestimmte, sicher grössere Zahl der vor dem König auftretenden Aufrührer (V. 28 Θ: 'die Babylonier', LXX: 'das Volk des Landes') beziehen. Diese Unbestimmtheit der Formulierung ist in der kanonischen Version belassen worden, nur dass in ihr der Bezug zwingend auf alle oberen Reichsbeamten und ihre Familien[130] geht[131].

Eher hypothetisch bleibt die Möglichkeit, das in der kanonischen Version befremdliche 'Hineinstürmen' der Berater zum König (Dan. 6,7.12, vgl. auch 16, aram. *hargišuw*) auf die Drachengeschichte zurückzuführen. Ein solches Benehmen wäre dort ohne weiteres verständlich: es wäre auf die aufrührerischen Babylonier zu beziehen, die eben tumultuarisch den König bedrängten. Die Drachenerzählung verwendet allerdings an der betreffenden Stelle neutralere Verben (LXX: V. 28 συνήχθησαν, Θ: V. 29 εἶπαν ἐλθόντες, JA: V. 38 *ʿlw*), so dass man zur Stütze der versuchten Erklärung für die kanonische Erzählung eine weitere Vorform postulieren müsste. Die Vorgeschichte der Erzählung wäre dann noch komplizierter gewesen, was durchaus der Fall gewesen sein kann. Beachten muss man aber auch, dass die Wurzel *rgš* im Aramäischen nach dem Ausweis des Syrischen ein breiteres Bedeutungsspektrum gehabt haben muss, so dass andere Bedeutungsansätze in Fragen kämen, die nicht auf tumultuarisches Verhalten hinweisen müssen ('auf Vereinbarung hin handeln' o.ä.)[132].

129 Vgl. oben Anm. 126.

130 Dass auch die Kinder und die Frauen in die Bestrafung einbezogen werden, ist wohl ein der Bel-Geschichte (v.a. Θ 21f.) entnommenes Motiv, in der es nach der ganzen Anlage der Story seine Berechtigung hat, vgl. L.M. WILLS, 136.

131 Auf die sich daraus ergebenden Inkonzinnitäten in der Erzählung der kanonischen Version hat R. ALBERTZ, 130f. zu Recht hingewiesen, nur beruhen sie nicht auf einer Vergröberung der zugehörigen LXX-Version, sondern sind auf die Übernahme aus der Draco- und z.T. der Bel- (s. oben Anm. 130) Geschichte zurückzuführen. Vgl. auch unten Anm. 147.

132 Vgl. zum Problem auch R. ALBERTZ, 130.138 sowie zuletzt DANNA N. FEWELL, Circle of sovereignity. A story of stories in Daniel 1-6 (JSOT. Supplement Series. 72). Sheffield 1988, 145 mit älterer Literatur, und J.E. GOLDINGAY, Comm. 121 Anm. zu 7a. Zum

Dies sind die Argumente, die von der Motivtradition her zusätzlich für die Priorität der Drachengeschichte ins Feld geführt werden können. In die gleiche Richtung weist nun ausserdem eine andere Beobachtung, die zugleich für unser eigentliches Anliegen grösseres Gewicht hat.

Es ist evident, dass die zum Teil recht tumultuöse ausserkanonische Geschichte in der kanonischen Fassung von Daniel 6 sozusagen von Anfang bis Ende verrechtlicht erscheint[133]:

- königliches Verwaltungshandeln (die Umorganisation des Reiches) schafft die Voraussetzung für die Story,
- die Norm, die Daniel verletzt, ist durch ein ordentliches Gesetzgebungsverfahren zustande gekommen,
- gesetzliche Vorschriften zwingen den König zur Bestrafung,
- die Hinrichtung erfolgt unter genauer Kontrolle (die Hinrichtungsstätte wird versiegelt)[134],
- der König fasst sein Empfinden in einem eigentlichen Erlass an die Bewohner seines Reichs zusammen.

Aus dieser Beobachtung lässt sich ein zwingender Hinweis auf die Richtung der Umformung gewinnen. Dass nämlich die juristisch ausgestaltete Geschichte mit ihrer durchgehaltenen Systematik in die tumultuöse verwandelt worden sein sollte, ist schlicht undenkbar. Die Justifizierung anderseits, wie immer man sie zu deuten hat[135], ist als Ergebnis einer bewussten Umgestaltung sehr plausibel. Das heisst, dass die ausserkanonische Geschichte genetisch die primäre ist, und daraus ergeben sich weitere Einsichten.

In der kanonischen Fassung spielt die Geschichte am Hof Dareios des Meders. Dass das eine unhistorische Gestalt ist, bedarf keiner Ausführungen. Es hat sicher nie einen Mederherrscher dieses Namens gegeben, aber auf welchem Wege ist es zu dieser Vorstellung gekommen? Betrachtet man die Danielgeschichte nach dem kanonischen Text, scheint alles ziemlich einfach. Ein König Dareios, der sein Reich in Satrapien einteilte und eine Organisation

Bedeutungsspektrum der Wurzel im Aramäischen vgl. W. BAUMGARTNER, in: LUDWIG KOEHLER, Lexicon in Veteris Testamenti libros. Leiden 1953, 1123 s.v. und K. BEYER, 692. Eine Interpretation, die das gesamte aramäische Material detailliert erfassen würde, drängt sich auf.

133 Für die Wichtigkeit der Gesetzesproblematik vgl. R. KRATZ, 113ff.152.154 und bes. 225ff., der sie nicht im vollen Umfang der ältesten fassbaren Form der Dareios-Erzählung zuweisen möchte. Vgl. auch unten Anm. 146.

134 Dan. 6,18. Vgl. dazu unten S. 73. Das Motiv als solches ist vermutlich der Bel-Geschichte (V. 11.14) entnommen (vgl. auch L.M. WILLS, 135f. und oben Anm. 117), doch hat es im Rahmen der Verrechtlichungs-Tendenz eine neue Funktion gewonnen.

135 Vgl. unten S. 70ff.

schuf, 'damit der König keinen Schaden erleide' (V. 13)[136], kann nur der Perserkönig Dareios I. sein[137]. Wenn er im Danielbuch 6,1 als König der Meder erscheint, so ist dies zweifellos eine Folge der Ausgestaltung der Drei-Reiche-Abfolge, in der die Meder den mittleren Platz einnahmen[138]. Anders ausgedrückt, es existierte einmal eine Danielerzählung, die am Hof des Perserkönigs Dareios I. spielte. Sie wurde in die Danielerzählung 1-6* eingefügt, und da in dieser die Drei-Reiche-Abfolge wahrscheinlich schon von Anfang an ein konstitutives Element war, in medischen Kontext gebracht. Zu fragen bleibt, weshalb gerade diese bestimmte, offensichtlich am Hofe Dareios I. spielende Geschichte benutzt wurde, um die 'medische' Zeit zu repräsentieren[139]. Darauf soll weiter unten eingegangen werden[140].

136 Die Wendung 'damit (der König) keinen Schaden erleide' (6,3 *uwmalkāʾ lāʾ-lähᵃweʾ nāziq*) scheint zum achämenidischen Formelgut zu gehören. Sie tritt ganz entsprechend nicht nur in den Esradekreten (4,13.15.22 [Wurzel *nzq*], wohl auch 14 [*ʿarwat malkāʾ*]) auf, sondern auch in einem der Briefe des Arsames (G.R. DRIVER, Documents 7, 6.8) an seinen Verwalter in Ägypten (die Schädigung wird dabei natürlich auf Arsames bezogen), nur dass hier eine Fügung mit dem iranischen Nomen *ksntw* 'Schädigung' gebraucht wird (zu dessen Interpretation vgl. WALTHER HINZ, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen [Göttinger Orientforschungen. III. Reihe: Iranica. Band 3]. Wiesbaden 1975, 150 s. **kasunaθva* mit dem Hinweis auf W. EILERS, dem die iranische Deutung verdankt wird). Zu der Wendung und zu ihrer Funktion vgl. auch R. KRATZ, 240.

Zum Auftreten der Wurzel *nzq* im hebräischen Estherbuch und zu der von H.L. GINSBERG vertretenen Auffassung ihres semantischen Gehalts vgl. unten Anm. 206. ERNST HAAG, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition (Stuttgarter Bibel-Studien. 110). Stuttgart 1983, 36 schreibt die einschlägigen Ausführungen des Daniel-Buches dem von ihm postulierten 'Ergänzer' einer älteren Version zu, der sich an Esra orientiert hätte.

137 Vgl. dazu zuletzt R. KRATZ, 119 mit Anm. 165 und 166f., auch 146. An der letzteren Stelle wird gerade deswegen zu Recht die Herrschaft Dareios I. als terminus a quo für die Entstehung der Sammlung Daniel 1-6* betrachtet.

138 Vgl. zuletzt R. KRATZ, 197ff., bes. 211f. mit den jeweiligen Anmm. Mit Recht zieht er daraus den Schluss, dass die Übernahme der Drei-Reiche-Lehre die Entstehung der aramäischen Danielkonzeption in persische Zeit weist, vgl. 224f.

139 Dabei ist es unerheblich, ob hinter Dareios dem Meder irgend eine reale historische Figur steckt. Alle diesbezüglichen Versuche sind von L.L. GRABBE, 198ff. schlüssig widerlegt worden, so dass hier nicht mehr darauf eingegangen werden muss. L.L. GRABBE vertritt seinerseits die Auffassung, dass die Identifikation der Herrschergestalt aus Daniel 6 mit Dareios I. nicht alle Charakteristika der ersteren erklären könne. Dass er 120 Satrapen eingesetzt habe, sei nur von der griechischen Verwendung dieses Titels her zu verstehen und weise auf eine Entstehung der Geschichte in hellenistischer Zeit (209f.). Vgl. dazu unten S. 78 (zur Angabe, Dareios sei bei der Eroberung von Babylon 62 Jahre alt gewesen, vgl. unten S. 74.) Alles in allem genommen, ist L.L. GRABBE der Meinung, die Gestalt sei ohne spezifischen historischen Bezug und vereinige in sich Züge, die Allgemeinplätze der

Zunächst ist der Begriff der 'Gesetze der Meder und der Perser' zu betrachten (V. 9.13.16). Diese treten als einheitliche positive Rechtsnorm auf[141]. Man denkt an eine Gesetzessammlung, die im Mederreich begonnen wurde, dann nach dem Herrschaftswechsel im Perserreich autoritative Geltung behielt und deshalb weitergeführt wurde. Diese Vorstellung aber beruht entweder auf einem historischen Phänomen, das heisst auf der Tatsache, dass eine solche Gesetzessammlung tatsächlich existierte, oder sie ist eine literarische Fiktion. Beides ist für die jeweiligen Zusammenhänge von hoher Bedeutung.

Gab es die Sammlung oder etwas Ähnliches, so ist das ein zwingendes Argument für einen relativ hohen Stand der medischen Staatlichkeit. Das ist nicht belanglos angesichts der neueren Versuche, den Medern nur eine niedere Organisationsform zuzuerkennen[142].

Gab es die Sammlung nicht, hat man wiederum zu fragen, wie die entsprechende Vorstellung entstehen konnte, wobei insbesondere die Kombination der Meder und der Perser zu erklären bleibt. In diesem Punkt scheint mir, dass es eine Stelle gab, in der die Kombination sehr leicht entstehen konnte. Ich meine eben gerade den Zusammenhang von Daniel 6. Zunächst ist es evident, dass im jetzigen Kontext die Vorstellung gar nicht passt. Unter Dareios dem 'Meder', dessen Herrschaft nach dem Untergang des babylonischen Reiches begann, konnte es keine persischen Gesetze geben. Wenn sie an dieser Stelle trotzdem

persischen Geschichte darstellten (211f.213). Tatsächlich kommt es aber im Kontext nur auf einen Zug an, denjenigen des Organisators des Reiches und allenfalls des Gesetzgebers, und das genügt, um Dareios I. zu markieren.

L.M. WILLS, 137 Anm. 121 möchte eine Zwischenstufe der Traditionsreihe annehmen, in welcher der König der Geschichte mit dem Mederherrscher Astyages gleichgesetzt worden wäre, da dieser in der Θ-Version der Bel et Draco-Geschichte als Träger der Handlung genannt wird. Das zwingt ihn aber zu der recht unwahrscheinlichen Hypothese, dass diese Ausformung der Erzählung 'at one time may have stood in the place of Daniel 6 in the corpus'. Auch ist nicht zu sehen, welches der Sinn der Einführung eines historischen Mederkönigs und dann dessen Ersetzung durch den in den Zusammenhang zweifellos weniger gut passenden Dareios gewesen sein soll.

140 Vgl. unten S. 70ff.

141 Vgl. L.L. GRABBE, 210, der allerdings die im folgenden darzulegende Problematik nicht berührt. Sie scheint bisher überhaupt noch nicht gesehen worden zu sein.

142 Vgl. H. SANCISI-WEERDENBURG, AchaemHist III, 197ff., die m.E. allerdings nur die archäologischen Argumente der relativen Leere des medischen Gebietes in der betreffenden Periode - ein Argumentum ex silentio - für sich buchen kann. Besonders die nicht zu bezweifelnden medischen Lehnwörter des politischen Bereichs im Altpersischen werden von ihr zweifellos unterschätzt. Deren historische Relevanz wird auch von P. BRIANT, IrAnt 19, 1984, 98f. anerkannt (trotz den abschwächenden Bemerkungen 97f.). Skeptisch gegenüber einer Abwertung des Mederreichs ist auch M.A. DANDAMAYEV, BiOr 46, 1989, 678.

erwähnt werden, muss das - und diese Annahme ist zwingend - auf der Manipulation einer vorgegebenen Überlieferung beruhen. Die einfachste Erklärung ist zweifellos die, dass der ganze Zusammenhang zunächst für einen persischen Kontext verfasst worden ist, in dem dann eben von 'persischen' Gesetzen die Rede war. Als man diesen persischen Kontext in einen medischen einfügte oder verwandelte, musste man notgedrungen die Formulierung ändern. Und man tat dies nicht radikal genug, indem man 'persisch' in 'medisch' verwandelte, vielleicht weil die Assoziation 'persisch' und 'Gesetze' zu eng war, sondern man fügte einfach den medischen Bezug dazu. Das würde aber bedeuten, dass die Konzeption einer medisch-persischen Gesetzessammlung in und für Daniel 6 geschaffen worden ist. Diese Annahme einer literarischen Schöpfung scheint mir plausibler als diejenige einer historischen Sammlung.

Das ist ein starkes Argument dafür, dass die Auffassung von der sekundären Verwandlung des Dareios in einen Meder das Richtige trifft. Es hat ferner Konsequenzen für die Interpretation des Estherbuches, in welchem dieselbe Fügung vorkommt[143]. Zugleich bedeutet es, dass die LXX-Version von Daniel 6, die den Gesamtzusammenhang der Gesetzgebung der kanonischen Danielversion nicht kennt, in V.13a aber dieses Motiv anführt[144], mindestens in dieser Hinsicht von der kanonischen beeinflusst ist, so dass man zu fragen hat, ob sie nicht überhaupt einfach eine Verkürzung dieser Version darstellt[145].

Zu welcher Stufe aber gehört die konsequente juristische Ausgestaltung? Erfolgte sie, als die Geschichte noch selbständig war, oder wurde sie erst beim Einbezug in die Sammlung vorgenommen? Geschah sie allmählich oder sozusa-

143 Vgl. darüber unten S. 79f. Nach R. ALBERTZ, 166 Anm. 306 ist die 'Dignität der "Gesetze der Meder und Perser"' der engste Berührungspunkt zwischen Daniel 6 und dem Estherbuch, und 138f. rechnet er, wenn ich ihn recht verstehe, damit, dass erst der Verfasser der aramäischen Danielgeschichte 6 das Rechtsprinzip der ewigen Gültigkeit der einmal erlassenen Gesetze erfunden habe (vgl. auch a.O. Anm. 251). Vgl. zum Problem auch K. KOCH, S. (64)*.

144 Vgl. unten Anmm. 147, 192 und 196.

145 In bezug auf die Translationsproblematik ist die LXX-Version ohnehin weniger präzis. Das Königreich wird den Medern und den Persern gegeben (5,30) und Xerxes, bzw. Artaxerxes übernimmt die Herrschaft (6,1a), worauf dann (ab 6,1b) Dareios folgt, ohne dass dieser Übergang irgendwie motiviert würde. R. ALBERTZ schiebt dieses Problem einfach auf die Seite und betrachtet es 78ff., bes. 80 oben als eine Frage der Redaktion, welche 'schon die Probleme des hebräisch-aramäischen Danielbuches vor Augen' hatte. Sogar wenn dies richtig sein sollte, bliebe zu erklären, wie die historische Reihenfolge der Kapitel 4-6* (Nebukadnezar - Belsazzar - Dareios), die ja bei der von R. ALBERTZ entwickelten Konstruktion alt sein muss, zustande gekommen wäre, d.h. konkret, wieso Dareios (der hier nicht der 'Meder' sein kann!) direkt an die beiden babylonischen Herrscher angeschlossen worden ist. Das alles ist bei der Beurteilung der von R. ALBERTZ vorgebrachten Thesen über das Alter der LXX-Version zu Daniel 6 zu beachten.

gen in einem Schritt[146]? Da ist es doch wohl kein Zufall, dass der König der kanonischen Version gerade mit dem historischen Begründer der 'klassischen' Verwaltungsstrukturen des Perserreichs identisch ist[147]. Im Rahmen der juristischen Umformung der Erzählung wurde als Vertreter des Grossreiches offenbar ganz bewusst der Herrscher gewählt, dessen organisierende und gesetzgeberische Tätigkeit auch einer späteren Zeit noch bekannt war[148]. Das

146 Über die Verrechtlichung vgl. auch R. KRATZ, 113ff. mit genaueren Ausführungen zu den Einzelheiten. Er rechnet mit einer längeren und komplexeren Umformung. Ähnlich äussert sich R. ALBERTZ, v.a. 137f.

147 Die Ansetzung der Ereignisse an den Hof des Dareios ist in der LXX-Version von Daniel 6 wie in der kanonischen Version die gleiche. Die LXX-Version zeigt aber den juristischen Aspekt nur unvollkommen gegenüber der kanonischen Version (vgl. oben Anm. 145), auch wenn sie sonst erzähltechnisch in Einzelzügen, wie R. ALBERTZ gezeigt hat, der kanonischen überlegen ist. Nun ist R. ALBERTZ der Meinung, die Sammlung 4-6* sei von einem griechisch schreibenden Juden hergestellt worden (vgl. v.a. 161), den er dem alexandrinischen Judentum zurechnet (vgl. 167f.). So könnte die Vernachlässigung der gesetzestechnischen Züge (die durch die Erwähnung der medisch-persischen Gesetze [V. 13a] vorausgesetzt werden) vielleicht verständlich sein, doch ist dann zu fragen, ob nicht auch andere erzähltechnische Veränderungen (im ganzen Verbesserungen oder mindestens Glättungen), entgegen den Vorstellungen von R. ALBERTZ, dem griechischen Bearbeiter zuzuschreiben sind. Das gilt wohl, wie oben S. 66 gezeigt wurde, für die grosse Zahl der zur Strafe den Löwen vorgeworfenen Feinde, in der kanonischen Version sicher ein unplausibler Zug. Wenn man die oben zum Begriff der medisch-persischen Gesetze angestellten Überlegungen ernst nehmen will, wonach der Begriff nur erklärbar ist durch die Adaptation einer älteren am Perserhof spielenden Handlung an das Drei-Reiche-Schema, kommt man nicht um die Annahme herum, dass dieser griechisch schreibende Jude die kanonische Gestalt der Sammlung 1-6* vor sich gehabt hat.

148 Über den Ruf Dareios I. als Gesetzgeber vgl. die eher skeptischen Bemerkungen von J.M. COOK, The Persian Empire. London etc. 1983, 72f. und T. CUYLER YOUNG, CAH IV, 94ff., auch J. BLENKINSOPP, JBL 106, 413f. Der klarste Beleg ist allerdings griechisch und steht im (pseudo?)-platonischen 7. Brief 332a-b. Ob dieser Brief von Plato stammt oder nicht, ist nicht von Belang. Das darin gezeichnete Bild kann nicht einfach eine griechische Mystifikation sein, sondern muss eine im persischen Bereich verbreitete Ansicht wiedergeben, um so mehr als es bei Aisch. Pers. 859f. (der Chor über die Zeit der Herrschaft des Dareios) ἠδὲ νομίσματα πύργινα πάντ' ἐπηύθυνεν schon vorhanden zu sein scheint, vgl. dazu auch W. HINZ, Darius I, 26ff. Dass authentische persische Äusserungen fehlen, ist angesichts der Überlieferungslage nicht erstaunlich, und im übrigen lassen die eigenen Aussagen des Dareios keinen Zweifel daran, dass er sich als Wahrer des Rechts gesehen haben wollte. Dass sich dieses Streben in legislatorischen Massnahmen verwirklichte, ist ohne weiteres verständlich, und ebenso, dass es persische und ausserpersische Traditionsstränge gab, die dieses Selbstverständnis des Königs weitertrugen.

Die vor allem gegen A.T. OLMSTEAD gerichtete Polemik J.M. COOKs, a.O. darf (Pseudo?)-Platon nicht einbeziehen ('Plato is not an authority to be used in historical matters'), denn dass Dareios eine persische Gesetzessammlung hinterlassen habe, wogegen sich J.M. COOK vor allem wendet, steht bei ihm nicht (so auch J. BLENKINSOPP, a.O.).

würde bedeuten, dass die Verbindung von Daniel mit dem Hof des Dareios unmittelbar verknüpft ist mit der juristischen Ausgestaltung der Geschichte und also gleich alt ist wie diese[149]. Ebenso ergäbe sich, dass die Erzählung von Daniel am Hof dieses Königs von Anfang an in den grossen Zügen der kanonischen Ausformung entsprach[150].

Im übrigen brauchen wir die Chronologie der Umgestaltung nicht eingehend zu untersuchen. Die Erzählung selber führt lediglich auf einen Terminus post quem, eben die Regierungszeit Dareios I. Etwas Genaueres lässt sich aus dem Text und seiner Interpretation kaum ableiten. Für uns ist aber nur wesentlich, dass der eigentliche Gestalter der Erzählung, wie sich noch zeigen wird, ohne Zweifel über eine gute Kenntnis achämenidischer Institutionen verfügte. Das spricht dafür, dass seine Wirksamkeit noch in die achämenidische Zeit zu setzen ist.

Diese Justifizierung entsprang dem Bedürfnis, die Legalität der herrschenden Macht mit dem jüdischen 'Gesetz' in eine feste Relation zu bringen[151]: Ein Konflikt zwischen den beiden Normkomplexen, sollen wir heraushören, kann zwar jederzeit aufbrechen, doch ist er nicht im Grundsätzlichen angelegt, sondern entsteht aus besonderen Konstellationen, und eigentlich ist die von Daniel repräsentierte jüdische Gesetzlichkeit in derjenigen des Grossreichs eingeschlossen, wie das Edikt des Königs am Ende besagt[152]. Die so geschaffene Erzählung

149 In gleicher Weise führt auch L.M. WILLS, 135 das Auftreten von Dareios an darauf zurück, dass dessen Name mit der Reorganisation des Perrserreiches in Verbindung gestanden habe (vgl. auch unten Anm. 152).

150 Eine Tendenz zu einem vermehrten Einbezug des staatlichen Apparats in die Erzählung besteht, wie oben angedeutet (vgl. oben Anm. 128), schon in der LXX-Version der Drachengeschichte, insofern der König sich mit den Höflingen berät und die Löwen mit den σώματα von Staatsverbrechern gefüttert werden. Damit wird aber nicht ausgeschlossen, dass die Einführung Dareios I. in die Erzählung gleichzeitig mit der eigentlichen juristischen Durchgestaltung erfolgte. Im Gegenteil wird man sich fragen müssen, ob in der LXX-Version nicht Angleichungen an die kanonische Fassung vorliegen.

151 Wenn hier vom jüdischen 'Gesetz' die Rede ist, so soll damit zur Frage, wie weit zu jener Zeit eine schriftliche Kodifikation jüdischer Normen existierte, keine Stellung genommen werden. Dass jüdische Normen existierten und mit den Normen der herrschenden Macht kollidieren konnten, ist klar. Vgl. zu diesen Problemen v.a. die Überlegungen von R. KRATZ, 256ff. und auch J. E. GOLDINGAY, Comm. 130.

152 Das was hier als Justifizierung bezeichnet wird, gibt R. ALBERTZ Anlass zur Feststellung, dass in der kanonischen Version der Staat 'absolutistischer (o.ä.)' sei als in der LXX-Version (so 135ff. passim, v. a. 137ff., auch 143.148). Das ist wohl eine von modernistischen Vorstellungen ausgehende Verkennung der Situation, zumal in beiden Ausformungen der Erzählung Story und Plot zweifellos dieselben sind. Dass vollends in der kanonischen Version eine 'willkürliche Regierungsmassnahme als Auslöser des Konflikts' zu betrachten sei (a.O. 134), offenbar weil die Organisationsmassnahmen

brachte die Gefahren, aber auch die Entfaltungsmöglichkeiten, welche die Lage eines an die Grossreichsverhältnisse angepassten Judentums wesenhaft determinierten, recht anschaulich zum Ausdruck.

Dieser Skopus der Geschichte passte vortrefflich zu der Konzeption dessen, der den Zusammenhang Daniel 1-6* schuf. Sein Anliegen war es, das Schicksal und die rechte Lebensweise der Diaspora vor der durch die Herrschaft des Kyros herbeigeführten Wende darzustellen. Deshalb nahm er die Geschichte, die am Hof des Dareios spielte, in seine Komposition auf. Der Perserkönig Dareios I. aber passte chronologisch gar nicht in den Kontext. Es ist auch aus diesem Grund nicht wahrscheinlich, dass die Justifizierung und der damit unmittelbar verbundene, also sicher gleichzeitige Bezug auf Dareios I. zusammen mit der Einfügung der Einzelgeschichte in die Komposition Daniel 1-6* erfolgte. Die Geschichte war schon geprägt und wurde als solche übernommen. So kam es, dass gerade Dareios zum Meder wurde[153].

Kann man sich diesen Vorstellungen anschliessen, werden wiederum Einzelzüge verständlicher.

Die Siegelung des Zwingers (V. 18) ist von da aus gut zu verstehen[154]; in der Struktur der Erzählung gewährleistet sie zugleich die Echtheit des Wunders.

In den gleichen Rahmen ist auch das seltsame Edikt Dan. 6,8 (auch 13) zu stellen, wonach innerhalb von dreissig Tagen niemand Bitten an jemand anders als an den König richten dürfe. Schon R. KRATZ hat gesehen[155], dass diese unsinnige, als solche zweifellos unhistorische Forderung besser verständlich wird, wenn man sie von der Drachengeschichte her betrachtet, in welcher die Anbetungsforderung konstitutiv ist; im Edikt der kanonischen Version wird diese Forderung übersteigert und zugleich die Loyalität gegenüber dem König ins Spiel gebracht. Das lässt sich jetzt präzisieren. Der zu schaffende Konflikt zwischen dem König und Daniel musste in der justifizierten Erzählung eine gesetzliche Grundlage haben, der Ansatzpunkt aber hatte im Religiösen zu liegen. Die wichtigste und von aussen am leichtesten zu fassende Äusserung individu-

nicht durch den von R. ALBERTZ erschlossenen altersbedingten Entlastungswunsch des Königs motiviert sind (a.O. 135f.), ist eine seltsame Anschauung. Demgegenüber betont L.M. WILLS, 135 zu Recht, dass die organisatorische Tätigkeit des Königs in der Meinung des 'Redaktors', d.h. des Verfassers der kanonischen Version von Daniel 6, positiv gesehen werde. Vgl. auch unten S. 85 mit Anm.198.

153 Dieser Erklärungsversuch setzt im wesentlichen die Anschauungen über den Sinn und die Abfassung der Sammlung Daniel 1-6* durch R. KRATZ voraus, vgl. v.a. 260ff., auch wenn er sich in den Einzelheiten, v.a. in der Frage der Abstufungen in der Vorgeschichte der Erzählung, nicht mit ihnen deckt.

154 Vgl. schon oben S. 67 mit Anm. 134 und auch unten S. 84.

155 Vgl. R. KRATZ, 115f.

ellen religiösen Verhaltens aber ist das Gebet. Also musste das Gebet einem generellen Verbot unterworfen werden. Die Lösung, welche der Schöpfer der Geschichte fand, war sicher nicht elegant, und sie konnte keinen Anspruch auf historische Authentizität erheben. Immerhin sind achämenidische Eingriffe in das religiöse Leben grundsätzlich nicht undenkbar. Das zeigt die bekannte daeva-Inschrift des Xerxes, wie immer sie im einzelnen zu verstehen ist. Das darin angedeutete Vorgehen gegen falsche Götter konnte durch ein königliches Dekret begleitet oder ausgelöst werden, auch wenn der Text selber nichts davon sagt. Und die Einführung von Kultstatuen durch Artaxerxes III. bedeutete gleichfalls einen staatlichen Eingriff religionspolitischer Art. Völlig realitätsfern war also auch dieser Zug der Erzählung nicht [156].

Weshalb dieser Dareios 62 Jahre alt ist (6,1), lässt sich nicht erkennen. Sicher ist die Notiz redaktionell, d.h. sie verbindet die Kapitel 5 und 6. Vermutlich wird man mit einer symbolisch begründeten Zahl zu rechnen haben[157]. Man denkt natürlich an die 62 Jahrwochen von Dan. 9,24-27, doch ist ein Grund für die Übertragung des Motivs nicht zu sehen[158]. Beachtung verdient auch immer noch die These von KURT GALLING, wonach die Zahl aus der Deutung der Flammenschrift zu erklären wäre[159].

Schliesslich ist auf einige Züge hinzuweisen, die evident persisch-iranisches Kolorit aufweisen.

Dazu gehört die Amtsbezeichnung *sārak*, die in alter Zeit nur gerade in Daniel 6 vorkommt[160]. Sie bezeichnet die drei Aufseher über die Satrapen, also hohe, dem König nahestehende Mitglieder der Zentralverwaltung. Wie schon lange gesehen worden ist, lässt sie sich leicht auf ein iranisches **sāraka* zurückführen, das seinerseits eine k-Ableitung von dem im Awestischen bezeugten Substantiv *sāra-* 'Kopf, Haupt' sein kann[161]. Ist dem so, dann würde das Wort 'der

156 So weit wird man J.H. WALTON, JETS 31, 1988, 279ff. zustimmen können, der 284 u.a die beiden erwähnten Engriffe achämenidischer König in die Religion als Parallelen anführt. Er geht aber sicher zu weit, wenn er bei Daniel in der Verkündigung des Dekrets das Bestreben nach Reinhaltung der zarathustrischen Religion finden will.

157 Vgl. auch L.L. GRABBE, 210.

158 Vgl. E. HAAG, a.O. (vgl. oben Anm. 136) 35; die Einzelheiten seiner Erklärung sind allerdings sehr fraglich.

159 Vgl. K. GALLING, ZAW 66, 1954, 152.

160 Für spätere Belege vgl. K. BEYER, 648 s.v. M. JASTROW, 1028 s. *sārkā*ʾ.

161 Vgl. vor allem W. HINZ, a.O. (vgl. oben Anm. 136) 221, der selber einfach mit 'Oberhaupt' übersetzt. Wortbildungsmässig ist an die Parallele von **gaušaka-* (bezeugt durch aram. *gwšk*) als Bezeichnung eines Geheimagenten zu erinnern, welches mit dem gleichen Suffix *-ka-* von *gauša-* 'Ohr', also gleichfalls von einem Körperteilnamen, abgeleitet ist. Vgl. dazu W. HINZ, a.O. 105f. Zum Ganzen vgl. auch WILHELM EILERS, Iranische

zum Kopf Gehörige' bedeuten, und damit stellt sich unmittelbar die Frage, ob es nicht als eine Übersetzung der assyrischen Funktionsbezeichnung *ša rēši* betrachtet werden muss, die ja ebenfalls einem hohen Beamten und Vertrauten des Königs zukommt. Es liegt nahe, die Übernahme in die medische Zeit zu setzen, einerseits weil die iranische Dialektform nicht eigentlich persisch ist, und anderseits weil *ša rēši* spezifisch assyrisch zu sein scheint und eine iranische Nachbildung durch Übersetzung aus der assyrischen Terminologie aus historisch-chronologischen Gründen in die vorachämenidische Periode gehören dürfte. Wenn die vorgebrachten Überlegungen richtig sein sollten, kann der Titel keine Erfindung sein, sondern muss einer echten Überlieferung entstammen. Welche Funktion am persischen Hof diesem Beamten im einzelnen zukam, muss offen bleiben[162]. Das ist aber nicht erstaunlich, da wir über die innere Organisation und Terminologie der persischen 'Regierung' sehr wenig wissen.

Beachtung verdient schliesslich die Institution königlicher Edikte, die in religiösen Angelegenheiten an 'die Völker und die Nationen und die Sprachen, die auf der ganzen Erde wohnen' gerichtet werden[163]. Es gibt, so weit ich sehe, kei-

Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 25.5). Leipzig 1940, 22f. mit etwas anderer Beurteilung der Wortbildungssituation (und ohne Erwähnung von **sāraka*). Zur Herleitung von **sāraka* vgl. zuletzt A. JU. AJCHENVAL'D, Irano - Afrazijskie Jazykovye Kontakty 2, 1991, 10f., welcher - nicht sehr plausibel - das Wort aus einem akkadischen *šarqu* 'eine Art Krieger' ableiten möchte und daneben auch Herkunft aus dem Anatolischen in Erwägung zieht.

162 Zu erwägen wäre, ob ihr die nur aus griechischen Quellen bekannte Institution des κάρανος zugrundeliegt, der ja offenbar den in seinem Bereich wirkenden Satrapen übergeordnet ist, vgl. dazu v.a. TH. PETIT, ÉtCl 51, 1983, 35ff. Indessen ist zu beachten, dass der Karanos, soweit wir sehen, und wie TH. PETIT, a.O. bes. 37ff. betont, eindeutig nur militärische Funktionen hat (vgl. auch M.N. WEISKOPF, Diss. 27ff.). Dass das Wort eine iranische Etymologie besitzt (**kārana-* 'Chef des *kāra-*, des Heers'), ist klar, vgl. GEO WIDENGREN, Der Feudalismus im alten Iran (Wiss. Abh. d. Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen. 40). Köln-Opladen 1969, 106. CL. HAEBLER, in: JOHANN TISCHLER (Hrsg.), Serta Indogermanica: Festschrift für GÜNTER NEUMANN (Beiträge zur Sprachwissenschaft. 40). Innsbruck 1982, 77ff. und (ohne seine Vorgänger zu kennen) D. TESTEN, Glotta 69, 1991, 173f. Natürlich bleibt eine Verbindung mit der Funktion des **sāraka* in Daniel 6 immer noch möglich, nur müsste man eine starke Verformung annehmen.

163 Dan. 6,26-28, vgl. bes. *beʾdajin dār*^{ə}*jāwāš malkāʾ k*^{ə}*tab l*^{ə}*kål-ʿam*^{ə}*majjāʾ ʾumajjāʾ w*^{ə}*liššānajjāʾ dij-dāʾ*^{a}*rijn b*^{ə}*kål-ʾarʿāʾ š*^{ə}*lām*^{ə}*kown jiśgeʾ*. Wörtlich gleich erscheint die Formulierung auch Dan. 3,31 als Einleitung der Proklamation Nebukadnezars Daniel 4. Sie soll an dieser Stelle sicherlich die Ich-Erzählung der Fortsetzung rechtfertigen (vgl. R. KRATZ, 93f.). Man wird kaum daran zweifeln, dass die Einfügung der Formel in diesem letzteren Zusammenhang redaktionell ist, zumal sie ohne jeden Hinweis auf die Umstände der Proklamation sehr abrupt den Anfang der gesamten Erzählung bildet. Man kann also mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass der Verfasser der Sammlung sie in Daniel 6 vorfand und von dort übertrug (anders in diesem Punkt R. KRATZ, a.O.). Das würde recht

ne Belege für diese Institution aus hellenistischer Zeit[164], und es spricht auch nichts dafür, dass sie altmesopotamischer (assyrischer oder babylonischer)[165] oder schliesslich altägyptischer Gepflogenheit entsprach. Was aber den achämenidischen Bereich betrifft, so lassen sich doch Hinweise darauf anführen, dass

gut zu der oben vorgetragenen Annahme passen, dass das Edikt in Daniel 6, welches an die Stelle des Lobpreises in der Drachen-Erzählung trat, ein Element des Verrechtlichungsprozesses darstellt. Eine Verkürzung dürfte 3,29 vorliegen, wo die Begriffe 'Volk, Nation, Sprache' in einer Proklamation ähnlicher Art generell die Adressaten des Befehls nennt. Wenn die Proklamation in 6 in manchen Aussagen mit dem Wortlaut und Inhalt der anderen Proklamationen der Sammlung 1-6* übereinstimmt, so spricht das nicht gegen die Annahme, dass 6,26f. die primäre Stelle ist, aus welcher die andern, identischen oder anklingenden Fassungen übernommen worden sind (anders R. KRATZ, a.O. und 156ff., auch R. ALBERTZ, 147.155). Dass anderseits auch Daniel 6 bei der Einfügung in das Ganze überarbeitet wurde, ist durchaus wahrscheinlich.

Nach JOSEPH A. FITZMYER, Aramaic epistolography (hier zitiert nach J.A.F., A wandering Aramaean. Collected Aramaic essays. [Society of Biblical Literature. Monograph Series. 25]. Missoula [Mo.] 1979, 183ff.), 201 Anm. 14 sieht Dan. 3,31 aus 'like the praescriptio of an ancient Aramaic letter', wobei er allerdings keine Belege für Parallelen anführt.

164 ELIAS BICKERMAN, Four strange books of the Bible. New York 1967, 99 vertritt die Ansicht, der Verfasser der Sammlung habe sich bei der Ausgestaltung der Dekrete an Rundschreiben orientiert, welche hellenistische Könige 'to all constituent parts of the realm' gesandt hätten. Für Belege verweist er auf seinen Aufsatz REA 42, 1940, 28 (besser 26-29) = ELIAS J. BICKERMAN, Religions and politics in the Hellenistic and Roman periods (Biblioteca di Athenaeum. 5). Como, 1985, 246 (besser 244-247). Bei den dort aufgeführten Fällen handelt es sich vorwiegend um konkrete Verwaltungsverfügungen ptolemäischer Herrscher, die mehrere Empfänger, unter Umständen sämtliche Beamte bestimmter Kategorien betreffen. Nie aber geht es darum, dass königliche Proklamationen an die ganze Reichsbevölkerung gerichtet werden. Vergleichbar wären allenfalls Rundschreiben früher hellenistischer Herrscher an die griechischen Poleis, mit denen deren politische Unterstützung gesucht werden sollte (vgl. z.B. CHARLES B. WELLES, Royal correspondence in the Hellenistic period. A study in Greek epigraphy. New Haven 1934, 1 = OGIS 5, Skepsis), doch auch hier handelte es um einen ganz bestimmten Ausschnitt aus der Reichsbevölkerung, um den man sich bemühte, gerade weil er eine Ausnahmestellung besass. Anders steht es wohl mit der Adaptation der königlichen Dekrete in der griechischen Fassung des Estherbuches, vgl. ELIAS BICKERMAN, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 20, 1951 = Studies in Jewish and Christian history (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 9). I. Leiden 1976, 261ff. Hier, in der griechischen Bearbeitung, ist hellenistischer Einfluss handgreiflich, aber auch leicht verständlich

165 E. BICKERMAN, Four strange books 98f. vergleicht das Nebukadnezar-Dekret Dan. 4 mit der der narû- Literatur (vgl. über diese E. REINER in WOLFGANG RÖLLIG [Hrsg.], Altorientalische Literaturen [Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. 1]. Wiesbaden 1978, 176ff. und 179f.) zugehörigen Naramsin-Stele. Das kann durchaus richtig sein. Bezeichnend aber ist, dass bei Daniel eben nicht die Form der Stele, sondern diejenige des an das ganze Reich gerichteten Edikts gewählt ist, die E. BICKERMAN, a.O. (s. oben Anm. 164) auf hellenistische Tradition zurückführen will.

wenn nicht religiöse, so doch ideologische Inhalte, an deren Verbreitung der Regierung gelegen war, in entsprechender Weise publiziert werden konnten. Direkt bezeugt ist das durch die Existenz einer aramäischen und einer babylonischen Version der Bisutun-Inschrift, die in Elephantine bzw. in Babylon, d.h. an verschiedenen Stellen in den Untertanengebieten gefunden wurden. Dass dieser Text ideologischen Charakter hatte und der Erzeugung von Loyalität dienen konnte, bedarf keines Nachweises[166]. Es besteht also die Möglichkeit, dass die im Danielbuch und dann bei Esther so wichtigen Edikte an die gesamte Reichsbevölkerung in der achämenidischen Realität ihre Vorbilder hatten[167]. Sollte diese Herleitung richtig sein, wäre sie ein starkes Argument dafür, dass die Erzählungen in achämenidischer Zeit enstanden sind oder ihre wesentlichen Elemente der Ausgestaltung damals aufgenommen haben.

In die gleiche Richtung weisen zwei Eigentümlichkeiten der im Dekret gebrauchten Einleitungsformel.

Zum einen ist die Verwendung des Wortes 'Sprache' für die Bezeichnung einer nationalen Einheit bei den Untertanen in der akkadischen Fassung einer Formel der achämenidischen Herrschertitulatur gebräuchlich. Der achämenidische Herrscher ist (nach der akkadischen Version[168]) 'der 'König der Länder der Gesamtheit aller Sprachen' (*šar mātātē ša napḫar lišānu gabbi* o.ä.). Die aramäische Formulierung der Danielerzählungen *kål-ʿamᵊmajjāʾ ʾumajjāʾ wᵊliš-šānajjāʾ dij-dāʾᵃrijn bᵊkål-ʾarʿāʾ*[169] enthält die gleichen Elemente. Man wird sich fragen, ob ein ursprüngliches **kål-liššānajjāʾ dij-dāʾᵃrijn bᵊkål-ʾarʿāʾ* als direkte Umsetzung der akkadischen Fügung ins Aramäische betrachtet werden muss, die dann nachträglich durch die Einfügung von *ʿamᵊmajjāʾ* und *ʾumajjāʾ* erklärt und erweitert worden ist[170]. Diese Annahme wird dadurch stark gestützt, dass eine entsprechende Verwendung des Wortes, wenigstens im vorchristli-

166 Vgl. zum Sinn der Verbreitung des Dokuments in Babylon A. KUHRT, AchaemHist IV, 180f., die - vermutlich allzu sehr - den abschreckenden Aspekt des Textes hervorhebt.

167 Als wichtiges Merkmal achämenidischer Politik betrachtet M.C. ROOT, AchaemHist VI, 4-6 'the case of local language usage for central emanating policy statements'.

168 Die Formel übersetzt altpers. *ḫšāyaθiya dahyūnām vispazanānām,* bezeugt DNa 10f. (dort Z. 4f. die oben ausgeschriebene akkadische Fassung), DSe 9f. (die akkadische Fassung, orthographisch etwas abweichend, Z. 6) und DZc 5 (die akkadische Fassung fehlt). Die elamische Fassung hat in DNa das persische Lehnwort *missadana-*.

169 Vgl. oben Anm. 163.

170 Die Formel gehörte natürlich in die Königstitulatur und hätte vollständig **malkāʾ dij kål-liššānajjāʾ dij-dāʾᵃrijn bᵊkål-ʾarʿāʾ* gelautet. Sollte das richtig sein, hätte man die Umsetzung ins Aramäische wohl als offizielle aramäische Formulierung der achämenidischen Kanzleisprache zu werten. Die Danielerzählung enthielte dann sehr authentisches, sonst nicht überliefertes Formelmaterial der Achämenidenzeit.

chen Aramäisch, ausschliesslich bei Daniel in der eben besprochenen Formel bezeugt ist[171].

Ähnliches - in umgekehrtem Sinne einer Verkürzung - gilt vielleicht für die im Edikt des Königs verwendete Grussformel *šᵊlāmᵊkown jiśgeʾ* 'Euer Heil sei viel'. Sie erscheint an beiden oben angeführten Stellen als unmittelbare Fortsetzung der eben diskutierten Einleitungsformel. Sie scheint sonst nur in jüdischen Briefen des 1. Jh. n. Chr. aufzutreten[172]. Ihre Herkunft ist nicht festzulegen. Zu beachten ist aber, dass in aramäischen Briefen aus Ägypten in persischem Kontext die Wurzel *śgʾ* mit *šᵊlām* zusammen auftaucht, allerdings in ausgedehnteren, und zwar nominalen Kombinationen[173]. Als Beispiel sei hier die in den Aršam-Briefen übliche Ausgestaltung *šlm wšrrt śgjʾ hwšrt lk* erwähnt[174]. Unsere Grussformel sieht wie eine Verkürzung der längeren Formel aus, so dass man mindestens mit der Möglichkeit rechnen kann, dass sie aus einer achämenidischen Formel hervorgegangen ist.

Dagegen wird man der unhistorischen Anzahl der 120 Satrapien (V. 2) nicht zuviel Gewicht beimessen. Zweifellos ist die Zahl übertrieben. Sie soll die Grösse des Reiches veranschaulichen. Vermutlich ist sie aus der Vermehrung der traditionellen Zahl zwanzig um Hundert entstanden. Auch ist zu berücksichtigen, dass der Satrapentitel in der orientalischen wie in der griechischen Tradition nicht nur für die hohen Inhaber der Grossatrapien verwendet wird. Auf jeden Fall ergibt sich aus dieser Angabe kein Hinweis auf eine späte Entstehung der Vorstellungen überhaupt.

Im ganzen bestätigt sich die These, in der Erzählung Daniel 6 seien authentische Elemente achämenidischen Verwaltungslebens tradiert. Auch wenn, wie sich gezeigt hat und wie sich noch zeigen wird[175], einzelne ihrer Züge durch die erzählerische Absicht determiniert sind, ist sie deshalb für unsere Anliegen eine wesentliche Quelle.

171 Zum Aramäischen vgl. die Belege bei K. BEYER, 619 s.v. Im übrigen tritt auch hebräisches *lāšown* mit der hier einschlägigen Bedeutung lediglich Jes. 66,18 und Zach. 8,23 auf, also in der Achämenidenzeit. Zu akk. *lišānu* scheint es entsprechende ältere Belege zu geben, vgl. CAD 9, 214 s.v. 4c) und AHW 556 s.v. 3c). Der achämenidische Sprachgebrauch, der jedenfalls im Altpersischen keine Grundlage haben dürfte, stammt vermutlich aus dem neubabylonischen Umfeld.

172 Vgl. die Belege bei J.A. FITZMYER, a.O. 192 (class V) und K. BEYER, 702 s.v. (die Texte a.O. 359f.)

173 Die Belege dafür sind zusammengestellt bei P.S. ALEXANDER, Remarks on Aramaic epistolography in the Persian period. JSS 23, 1978, 162f. mit dem Hinweis, dass die Formel in persischer Zeit weit verbreitet war.

174 'I send thee much greetings of peace and prosperity'. Vgl. P.S. ALEXANDER, a.O.

175 Vgl. oben S. 73f. und unten S. 85f.89f.

Kürzer fassen können wir uns in bezug auf das Estherbuch. In ihm spielt der Gesetzesbegriff eine besondere Rolle[176]. Das eigentliche Handeln geschieht zu einem grossen Teil auf der Ebene der Gesetzgebung, insofern als die Erlasse des Königs die wesentlichen Entwicklungen steuern[177]. Das Buch gehört in den oben umschriebenen Motivkreis des jüdischen Machthabers am Königshof, unterscheidet sich aber insofern von den beiden Wiedergaben im Danielbuch, als die Erzählung eindeutig säkularisiert ist. Der mächtige Jude Mordechai gerät nicht durch seinen individuellen Gehorsam gegenüber dem jüdischen Gesetz in Gefahr, sondern dieses Gesetz gilt sehr allgemein als Gefahr für die Ordnung im Reich und damit die Herrschaft des Königs (3,8). Die Rettung geschieht nicht durch ein wunderbares Eingreifen Gottes, sondern ergibt sich aus einer günstigen Konstellation am Hof, da eben die Königin eine Jüdin ist. Anderseits betrifft die Gefährdung nicht nur den Höfling, sondern das ganze jüdische Volk.

Wenn die oben gemachten Darlegungen über die Vorstellung von den 'Gesetzen der Meder und Perser' richtig sind, würde die Esthererzählung in der vorliegenden Form Daniel 6 voraussetzen[178]. Die Bezeichnung 'Gesetze der Perser und Meder' (in dieser Reihenfolge) erscheint einmal, 1,19 *bᵊdātej pāras uwmādaj*. Die beiden Namen werden aber auch sonst zusammengefügt, so in der gleichen Reihenfolge 1,3 *ḥejl pāras uwmādaj*, und 18 *śārowt pāras-uwmādaj* sowie wiederum mit historisch begründbarer Voranstellung der Meder 10,2 *dibrej hajjāmijm lᵊmalkej mādaj uwpārās*. Das weist darauf hin, dass in Esther entsprechend den realen Verhältnissen die Perser und die Meder miteinander verbunden sind als die führenden Volksgruppen des Reichs, so dass von da aus auch die Vorstellung einer gemeinsamen Gesetzessammlung gut passend scheinen konnte[179]. In diesem Sinne ist denn auch die Reihenfolge der Namen je-

176 Über die Bedeutung juristischer Verfahren im Estherbuch vgl. R. KRATZ, 226f.241ff. Zu den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen Daniel 6 und dem Estherbuch vgl. auch R. ALBERTZ, 166f., der die Frühformen des letzteren in die späte Perserzeit setzt.

177 Vgl. dazu D.J.A. CLINES, Scroll 15ff. und R. KRATZ, 79 und 241ff.

178 Das wäre für die Datierung von Daniel 6 nicht unwichtig, wenn die Vertreter eines frühen Ansatzes des Estherbuches (spätestens Anfang des 3. Jh. oder noch früher) recht haben sollten (vgl. z.B. M. DELCOR, CHJ 2, 366). Nach D.J.A. CLINES, Scroll 94f. 151f. gehört allerdings das Motiv der Unabänderlichkeit der persisch-medischen Gesetze nicht zu den ältesten fassbaren Bestandteilen des Estherbuchs, zumal die sog. griechische A-Version sie nicht kennt. Sie sei erst in einem bestimmten Stadium der Entwicklung aus Daniel 6 oder einer andern älteren Erzählung (a.O. 95) eingeführt und damit zu einem tragenden Element der Esthergeschichte gemacht worden.

179 Immerhin wird die Auffassung vertreten, dass die Verse 10,1-3 und damit auch der Beleg 10,2 sekundär sein könnten (vgl. z.B. D.J.A. CLINES, Scroll 58f.). Man kann sich auch fragen, ob die Stellen in Kapitel 1 aus der Erwähnung der Gesetzessammlung heraus in den jeweiligen Kontext eingeführt worden seien. Der vom kanonischen Text unabhängige

weils umgedreht, d.h. der jeweiligen Situation in korrekter Weise angepasst worden[180]. Auch wenn Daniel 6 seinen Einfluss auf den Autor des kanonischen Estherbuches gehabt haben wird, ist doch dessen - im allgemeinen recht sachkundige - Selbständigkeit in der Gestaltung der Erzählung nicht zu verkennen, und insofern ist man berechtigt, der Esthererzählung ihrerseits Quellencharakter zuzusprechen.

Nachdem so das literarhistorische Bezugsfeld genauer als in der ersten Auflage umschrieben ist, können wir uns den für unser engeres Anliegen relevanten Einzelzügen zuwenden.

Dass in der betreffenden Szene des Danielbuches (6,7-10) das übliche persische Entscheidungsfindungs- und Gesetzgebungsverfahren auf oberen Stufen greifbar wird, braucht hier nicht noch einmal ausgeführt zu werden[181].

Zu präzisieren ist nur die dabei zwischen dem Danielbuch und der Trilingue von Xanthos feststellbare Parallele hinsichtlich der Terminologie bei der Einleitung des Antrags auf Autorisation[182]. Das die Antragstellung einleitende Verb lautet in Dan. 6,8 *ʾitjāʿaṭuw*. Das ist, was die Semantik betrifft, ohne weiteres einleuchtend: Aus der Bedeutung 'sie haben miteinander beraten' ergibt sich in der konkreten Situation die Bedeutung der Antragstellung als selbstverständliche Konnotation. Auf das entsprechende Verb der Trilingue von Xanthos, Aram. Z.6f. *ʾtʿštw*, muss kurz eingegangen werden. Es ist in der Grundform seit

(aber nicht unbeeinflusste) griechische A-Text kennt zwar an den entsprechenden Stellen die Fügung 'Perser und Meder' ebenfalls. Ihr Auftreten müsste auf Beeinflussung durch den kanonischen Text beruhen. So könnte man vermuten, die Fügung sei 2,3 ([der König machte ein Gelage] τοῖς ἄρχουσι τῆς αὐλῆς Περσῶν καὶ Μήδων, καὶ οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ) sekundär, da sie die beabsichtige Opposition 'Hofadel vs. Reichsadel' eher stört. Dasselbe könnte auch gelten 2,14 (καὶ προσῆλθον πρὸς αὐτὸν οἱ ἄρχοντες Περσῶν καὶ Μήδων, καὶ οἱ ὁρῶντες τὸ πρόσωπον τοῦ βασιλέως καὶ οἱ καθήμενοι ἐν τοῖς βασιλείοις), wo dieselben Gruppen wie in 2,3 auftreten, also vielleicht οἱ ἄρχοντες Περσῶν καὶ Μήδων ein älteres οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν verdrängt hat. Unmittelbar dahinter steht 2,16 (nicht nur den König hat Ouastin beleidigt, sondern auch) τοὺς ἄρχοντας Περσῶν καὶ Μήδων; dabei sind, wie sich zeigt, alle Völker des Reiches betroffen. Was schliesslich 8,51 (= 10,2 MT) betrifft, so müsste die Stelle auch in A sekundär sein, wenn sie in der kanonischen Version sekundär sein sollte (vgl. oben am Anfang dieser Anm.). All das ist aber keineswegs gesichert, und auch wenn es das wäre, würde es auf eine freie Benutzung der vorgegebenen unhistorischen Formel ('Gesetz der Meder und Perser') im Sinne einer (historisch richtigen) Ausweitung beruhen.

180 Vgl. D.J.A. CLINES, Scroll 58f. mit Anm. 44 (184), der allerdings die materielle Relevanz der Reihenfolge der beiden Namen, die schon LEWIS B. PATON, A critical and exegetical commentary on the book of Esther (International Critical Commentary. 12). Edinburgh 1908, 304 Zif. 2 festgestellt hatte, ablehnt.

181 Vgl. die Ausführungen oben S. (23ff.)29ff.*.

182 Vgl. oben S. (25f.)33f.*.

dem 8. Jahrhundert bezeugt und bedeutet im allgemeinen 'denken, planen'[183]. Die Umdeutung wäre dann mutatis mutandis dieselbe wie beim Verb *ʾitjāʿaṭuw*: was der Untergebene geplant hat, unterbreitet er dem Höherstehenden als Antrag. Allerdings hat das Verb auch die Nuance 'an jemanden denken und für ihn sorgen', so offenbar formelhaft in zwei der von E.G. KRAELING edierten Briefen aus Ägypten[184], und diese Bedeutung ist die übliche beim ʾItpaʿal (bzw. im Hebräischen Hitpaʿel): in dieser Ableitung bedeutet das Verb offensichtlich 'sich sorgen um, sich kümmern um'[185]. So erscheint es G.R. DRIVER, Documents 8,3 (Bittbrief eines Ägypters an Arsames, ihm das verlorene Gut seines Vaters zuzuweisen) *ʾtʿšt lj jntnw lj* 'bear me in mind (and command that) they assign it to me' und hebräisch Jona 1,6 (im Sturm tritt der Kapitän zu Jona und fordert ihn auf, zu seinem Gott zu beten) *ʾuwlaj jitʿaššet hāʾælohijm lānuw* 'vielleicht kümmert sich der Gott um uns'[186]. Beachtenswert ist an beiden Stellen der Bezug auf den Höherstehenden. Der Beleg im berühmten Brief der jüdischen Gemeinde von Elephantine an Bagoas, den Statthalter von Juda, reiht sich hier ein: A. COWLEY, 113 nr. 30,23 *ʾtʿšt ʿl ʾgwrʾ zk lmbnh* 'take thought to that temple to build (it)'. An Bagoas wird die gleiche Bitte gerichtet wie oben an Arsames, nämlich dafür zu sorgen, dass etwas zugunsten des Bittstellers geschieht. Die drei in aussagekräftigem Kontext erhaltenen Belege der ʾItpaʿal- bzw. Hitpaʿel-Ableitung scheinen also semantisch einheitlich zu sein. Das ist bei der Interpretation der Trilingue zu beachten, in welcher dieselbe Ableitung verwendet wird. Wie ergibt sich der in diesem Text notwendige Bedeutungsansatz 'beantragen'? Die Stelle aus dem Elephantine-Brief zeigt den Weg. Bagoas selber ist sicher nicht kompetent für die Realisierung der Tempelrestauration in Elephantine, und es kann sich nur darum handeln, dass er sich für das Anliegen innerhalb der

[183] Die Belege finden sich zusammengestellt bei K. BEYER, s.v., bei E. VOGT, s.v. und bei JOSEPH A. FITZMYER, The aramaic inscriptions of Sefîre (Biblica et Orientalia. 19). Rome 1967, 87.

[184] Vgl. EMIL G. KRAELING, The Brooklyn Museum Aramaic papyri. New Haven 1953, 180f. nr. 5,3 (Freilassung) *ʾnh ʿštt lkj* [4] *bḥjj ʾzt šbqtkj bmwtj* 'I have taken thought for thee in my life. I have gone and released thee at my death' und 236f. nr. 9,2 (Schenkung) *ʾnh ʿštt lkj bḥjj wjhbt* [3] *lkj qṣt mn bjtj* 'I have taken thought of thee in my life and I have given to thee part of my house.'

[185] Die einzige Ausnahme ist möglicherweise ein Beleg des Partizips in der in Qumran gefundenen, zum Henoch-Buch gehörenden sog. Schrift über die Giganten (K. BEYER, 258ff.). Die betreffende Stelle (K. BEYER, 260, Frg. G 2, 3) ist stark zerstört, doch scheint, vom erhaltenen Kontext aus zu urteilen, die Bedeutung eher 'denken, planen' gewesen zu sein.

[186] Ähnlich verwendet ist es wahrscheinlich G.R. DRIVER, Documents Fr. III 13, nur erlaubt der schlechte Erhaltungszustand des Papyrus an der betreffenden Stelle keine sichere Aussage.

Reichsverwaltung einsetzt, beim für Ägypten zuständigen Satrapen, eventuell sogar beim König selbst[187]. Ist das letztere der Fall, wenn also ein dem Angeredeten Übergeordneter, naturgemäss vor allem der König, Adressat der Intervention ist, ergibt sich die Konnotation 'einen Antrag stellen' wiederum ohne weiteres: Das 'sich kümmern um' (sc. einen nahestehenden Tieferstehenden) ist der Anlass für einen an den Höherstehenden, vor allem an den König gerichteten 'Vorschlag'. Im Rahmen des innerhalb der eigentlichen Regierung spielenden Rechtssetzungsverfahrens mag ein solcher Vorgang nicht selten gewesen sein. Die hier postulierte Situation (Intervention im Interesse eines Tieferstehenden bei der übergeordneten Instanz) passt bei der Trilingue allerdings nicht. Das kann aber einfach bedeuten, dass das ʾItpaʿal zu *ʿšt* damals in der Verwaltungssprache ein genereller Terminus der Antragstellung geworden war. Das würde durchaus den Vorstellungen entsprechen, wie wir sie uns vom Entstehen der Reichsautorisation machen. Diese ist ja die Verallgemeinerung eines zunächst nur auf der höchsten Stufe der Rechtssetzung üblichen Ablaufs. Ob der eben dargelegte semantische Umweg für die Klärung der Terminologie nötig ist, kann beim gegenwärtigen Wissensstand nicht geklärt werden. Die Verwendung des Verbs im einschlägigen Passus der Trilingue ist aber im einen wie im andern Fall im Sinne unserer Interpretationen gut verständlich.

Auch über den Beleg für den Autorisationsvorgang Esther 9,20-32 ist das Wesentliche schon in der früheren Darstellung gesagt worden[188]. Dazu ist hier nichts beizufügen.

Einige Präzisierungen sind hingegen im Hinblick auf die Funktion des Gesetzesbegriffs zu machen. Sie betreffen die sog. Unabänderlichkeit oder Unwiderrufbarkeit persischer (bzw. 'medisch - persischer') Normen, die nur durch die alttestamentlichen Quellen zu belegen ist.

Für das Verständnis des Phänomens sind klar zwei Qualitäten einer königlichen Verfügung zu unterscheiden. Die eine betrifft ihr Entstehen, die andere ihren Vollzug. Beide werden terminologisch differenziert[189].

Die Norm dieser Art wird dadurch geschaffen, dass sie schriftlich fixiert und diese Fixierung mit dem königlichen Siegel versehen wird. Damit hat sie gene-

187 Vgl. auch R. KRATZ, 252f. mit Anm. 452.

188 Vgl. oben S. (18f.)22f.*.

189 Vgl. dazu auch O. BUCCI, RIDA 1978, 17ff., der ebenfalls zwei Stufen annehmen möchte. Auf der untern gibt es die reinen Verwaltungsakte, die nur vom König selber widerrufen werden können, und auf der höheren stehen die Einschränkungen, die durch das Arta, das göttliche Rechtsprinzip, gegeben sind, die letzteren ausgedrückt durch die Unwiderrufbarkeit der Gesetze der Meder und Perser. Diese Scheidung entspricht in einem gewissen Sinne derjenigen, die im folgenden zu postulieren sein wird, unterscheidet sich aber durch die religiöse Fundierung der höheren Stufe.

rell verpflichtende Wirkung erhalten[190]. Dieser Vorgang der Gesetzgebung wird, wie oben ausgeführt, im aramäischen Danielbuch mit dem negierten Verb *ʿdh* 'vorübergehen, weggehen, verlorengehen' ('abiit, periit' E. VOGT) ausgedrückt (Dan. 6,9 und 13 *dij-lāʾ täʿdeʾ)*, was im einzigen Beleg in Esther (1,19) ins Hebräische mit der Wurzel *ʿbr* übersetzt wird. Die Verwendung dieses semantischen Feldes zeigt, dass der Norm nicht Unabänderlichkeit, sondern Dauerhaftigkeit und umfassende Gültigkeit zugeschrieben werden soll. Die Wendung sei deshalb als 'Gültigkeitsformel' bezeichnet.

Das ist exemplarisch abzulesen am Vorgang der Gesetzgebung im Estherbuch (1,12-22, bes. 19), wie er oben im Anschluss an G. GERLEMANN dargestellt worden ist[191]. Wir brauchen das nicht noch einmal aufzunehmen.

In Daniel 6 wird die Formel als Qualität des Gesetzes der Meder und Perser angeführt. An den beiden einschlägigen Stellen (V. 9 und 13) kann vom Wortlaut her die neu zu erlassende Verfügung als 'Gesetz der Meder und Perser' verstanden werden (*kᵊdāt* 'als Gesetz'). Dann hat die Formel ohne weiteres ihren vollen Sinn. An der dritten Stelle, an der das Gesetz der Meder und Perser erwähnt wird (V.16), ist dieses eindeutig die übergeordnete Norm ('es gibt ein Gesetz der Meder und Perser, dass die Verfügung des Königs nicht geändert werden darf'). Dies kann auch an den ersten beiden Stellen der Fall sein (*kᵊdāt* 'gemäss dem Gesetz')[192]. Darauf wird noch zurückzukommen sein[193].

Die zweite Qualität, die der königlichen Norm verliehen wird, betrifft ihren Vollzug. Die Durchsetzung des Willens der Regierungszentrale war in allen Grossreichen des Altertums schon aus kommunikationstechnischen Gründen ein Problem. Für das Perserreich wird das exemplarisch aus dem Geschick Nehemias erkennbar, der mit einem Firman des Königs nach Jerusalem kommt,

190 Vgl. oben S. (23ff.)30ff.*.

191 Vgl. oben S. (24)30f.*. Ob die Erzählung des Estherbuches auch in dieser Hinsicht von Daniel 6 angeregt worden ist, kann dahin gestellt bleiben. Wenn es der Fall war, so hat auch hier der Verfasser den Ablauf nicht ohne eigene Kenntnis der staatsrechtlichen Gegebenheiten gestaltet.

192 Die Frage, ob das 'Gesetz der Meder und Perser' in Daniel 6 die generelle Norm bezeichne, an der die konkrete Verfügung zu messen sei, oder die Verfügung selber meine, wurde schon oben S. (38)31 Anm. 69* kurz berührt. Vgl. dazu R. KRATZ, 118f., der die konkrete Verfügung in V. 9 und V. 13 von der übergeordneten Norm in V. 16 (Einwand der Berater gegen den Versuch des Königs, Daniel zu retten) scheidet. Die letztere gehörte bereits der von ihm rekonstruierten älteren Fassung an und war in dieser sinnvoll. Das würde an sich dem Zustand der LXX-Fassung des Danielbuches entsprechen, in der die 'Gesetze der Meder und Perser' nur an der entsprechenden Stelle (V. 13a) und nur als übergeordnete Norm erwähnt werden. Deshalb betrachtet offenbar auch R. ALBERTZ, 121 diesen Zug und seine Formulierung als alt.

193 Vgl. unten S. 88ff.

dort aber in weitem Umfang auf seine eigenen Mittel angewiesen ist, um sich durchzusetzen. In diesem Sinne musste allen unteren Instanzen eingeschärft werden, dass ein rechtmässig entstandener Erlass des Königs unbedingt befolgt werden müsse, was sich so formulieren liess, dass man ihn nicht verändern dürfe, da ja jede 'Änderung' der Verfügung durch einen Untergebenen eben de facto eine 'Übertretung' darstellt. Das wurde aramäisch durch das negierte Kausativ von *šnh* ausgedrückt (*dij lāʾ lᵊhašnājāh*)[194]. Wir wollen diese Fügung 'Vollzugsformel' nennen. Dadurch wurde faktisch Gehorsam gegenüber der königlichen Norm postuliert, was die Stellen Esra 6,11 (Hapʿel)[195] und Dan. 3,28 (Paʿel) recht klar zeigen, wo die entsprechende Verbalform ohne Zweifel die Bedeutung von 'übertreten' hat[196]. Das Peʿal der Wurzel kann entsprechend intransitiv-passivisch verwendet werden, und dafür liefert Daniel 6 einen klaren Beleg: Die Versiegelung der Löwengrube erfolgt, (6,18) *dij lāʾ-tišneʾ ṣᵊbuw bᵊdānijjeʾl*. Eine Verletzung des gegen Daniel gerichteten königlichen Erlasses soll kontrollierbar gemacht und damit nach Möglichkeit verhindert werden[197].

194 Wenn ich recht sehe, ist im gesamten ausserbiblischen Aramäischen dieser Sprachgebrauch nur noch einmal bezeugt, an einer stark zerstörten Stelle in den aramäischen Henochfragmenten 106,14 (K. BEYER, 250), vgl. die Angaben im Wörterbuch bei K. BEYER, 716 s.v. paʿʿel Zif. 2.

Zu untersuchen wären aber nicht nur die aramäischen Belege, sondern auch die Wortfelder 'Ändern von Normen', und 'Übertreten von Normen' im religiösen und im verwaltungsmässig-rechtlichen Sprachgebrauch der mesopotamischen Staaten.

195 Vgl. oben S. (37)30 Anm. 66*.

196 Von da aus gesehen ist die LXX-Version, die dem weiter oben erwähnten Vers 6,9 des kanonischen Textes entspricht, deutlich sekundär. Die beiden Kollegen Daniels erklären, sie hätten selber eine Norm aufgesetzt (V. 8 ἐστήσαμεν), und bitten den König, sie zu genehmigen und nicht zu verändern (V. 9 ἵνα στήσῃ τὸν ὁρισμὸν καὶ μὴ ἀλλοιώσῃ αὐτόν). Das kann vom Wortlaut her nur bedeuten, dass der König die Vefügung so übernimmt, wie die Antragsteller sie ihm unterbreiten. Damit ist aber die auf die Vollzugsformel zielende Pointe verfehlt. Die kanonische Fassung ist somit zweifellos sachgemässer als die LXX-Version. In dieser letzteren findet das Gesetzgebungsverfahren mit Antrag der Berater und Autorisation durch den König zwar statt, aber in einer Form, die viel weniger technisch ist als in der kanonischen Version. Grundsätzlich wird dabei gelten, dass bei einem Einzelzug eine nachträgliche Technisierung weniger wahrscheinlich ist als eine Weglassung der spezifisch juristischen, für den äusseren Gang der Erzählung aber weniger wichtigen Züge. Die oben ausgeschriebene griechische Fassung der Bitte an den König in LXX sieht aus wie eine vereinfachende Formulierung von V. 9 in der (nicht korrekten) Übersetzung der Θ-Version (στῆσον τὸν ὁρισμὸν καὶ ἔκθες γραφὴν, ὅπως μὴ ἀλλοιωθῆι τὸ δόγμα Μήδων καὶ Περσῶν). Vgl. auch unten Anm. 197.

197 Auch hier erscheint der Wortlaut der LXX-Version sekundär (vgl. oben Anm. 196). Sie hat statt des einfachen *dij lāʾ-tišneʾ ṣᵊbuw* einen komplizierten Text: (V. 18) ὅπως μὴ ἀπ'

Mit diesen Voraussetzungen ist der Ablauf der Geschehnisse in Daniel 6 zu verstehen. Wenn V. 9 und V. 16 gesagt wird, dass die vom König zu erlassende Verfügung 'nicht geändert' werden dürfe, bedeutet das nach dem eben erläuterten amtlichen Sprachgebrauch, dass die Norm nicht übertreten werden darf. Aus dem Plot der Geschichte ergibt es sich als besondere Pointe, dass diese übergeordnete Norm dem König selbst vorgehalten wird, und so hindern denn in V. 16 die Berater mit eben dem Einwand, dass gemäss den Gesetzen königliche Verordnungen nicht übertreten werden dürften, den König mit Erfolg daran, Daniel entgegen seiner eigenen Verfügung zu retten. Das lässt sich, wenn man das Verhalten des Königs beurteilen will, durchaus als Rechtsstaatlichkeit bezeichnen[198]. Wenn eine königliche Verordnung (in diesem Fall das Gebet- und Bittverbot) einmal rechtskräftig erlassen ist, dann muss derjenige, der sie übertritt, bestraft werden, auch wenn er ein enger Freund des Königs ist. Der König selbst muss sich an seine eigene Verfügung halten.

Selbstverständlich ist hier die Frage nach dem historischen Gehalt der Erzählung zu stellen. Vom juristischen Standpunkt aus kann man einwenden, was Herodot 1,137 berichtet: Der persische König lasse niemand wegen eines einzigen Vergehens hinrichten, und kein Perser belege einen Abhängigen wegen einer einzigen Verfehlung mit einer harten Strafe. Zuerst würden immer die Verdienste des Delinquenten und seine Verschuldung gegeneinander abgewogen. Entsprechende Vorstellungen und Äusserungen begegnen in einem konkreten Fall sehr explizit, nämlich Diod. 15,10-11 im Zusammenhang mit dem Prozess des Tiribazos um 380[199]. Ob diese Nachrichten Anspruch auf Authentizität haben oder nicht, ist schwer zu sagen. Sollten die darin zu fassenden strafrechtlichen Bestimmungen real bestanden haben, so ist ihre Vernachlässigung in der Danielgeschichte erzähltechnisch zu erklären: der Plot der Erzählung verlangt es eben, dass Daniel in Todesgefahr gerät. Das Ignorieren von Normen, die der Verwirklichung einer notwendigen Handlung entgegenstehen, ist für die Beur-

αὐτῶν ἀρθῇ ὁ Δανιηλ ἢ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀνασπάσῃ ἐκ τοῦ λάκκου. Die Siegelung dient also der gegenseitigen Kontrolle der beiden beteiligten Partner, wobei sich die Frage stellt, weshalb Daniel von seinen ihm feindlichen Kollegen (nur auf sie kann sich ἀπ' αὐτῶν beziehen) 'weggenommen' werden sollte. Es ist einfacher, die Formulierung der LXX als interpretierend-glättende Wiedergabe des kanonischen Textes zu verstehen, als anzunehmen, der komplexere Text der LXX sei in die vordergründig unpräzise, aber technisch einwandfreie Formulierung der kanonischen Erzählung umgewandelt worden. R. ALBERTZ, 152, der das Gegenteil annimmt, stellt die Frage nach dem Bezug des ἀπ' αὐτῶν nicht. Für ἀπό im Sinne von ὑπό vgl. LSJ s. ἀπό III 4.

198 Ganz anders in dieser Hinsicht R. ALBERTZ, 135ff. passim. Vgl. dazu oben Anm. 152.

199 Bei Herodot wie besonders im Fall des Tiribazos bleibt die Authentizität (beim letzteren auch ein möglicher Einfluss Herodots auf die Ausführungen bei Diodor) zu überprüfen (vgl. dazu v. a. M.N. WEISKOPF, Diss. 184ff.).

teilung des historischen Gehaltes einer Geschichte weniger gravierend, als wenn fördernde erfunden werden, zumal wenn sich die Normen ohnehin im Bereich des Ermessens bewegen.

Parallel zu Daniel 6 steht die Szene Esther 8,3-8, wo der König von Esther gebeten wird, das von Haman veranlasste Edikt über die Ausrottung der Juden rückgängig zu machen (5 *jikkāteb lᵊhāšijb ʾät-hassᵊpārijm*). Er ist sofort damit einverstanden und erklärt dann, und zwar zu der neu zu erlassenden Verfügung, dass ein königliches Gebot nicht zurückgenommen werden könne (8 *ʾejn lᵊhāšijb*). Darüber wurde schon oben in der 1. Auflage gehandelt[200].

Der Tatbestand kann, wie dort gezeigt wurde, auf verschiedene Weise gedeutet werden[201]. Wie oben dargelegt, lässt sich die Bemerkung des Königs als nachträglicher Zusatz, eine Art Glosse, auffassen, da es ja so aussieht, als würde die Unabänderlichkeit am falschen Ort eingeführt[202]. Man kann auch einen realen Hintergrund nicht ganz ausschliessen, wie dies ebenfalls bereits in der 1. Auflage als mögliche Erklärung zur Diskussion gestellt wurde. Es ist nämlich denkbar, dass eine weitere mögliche Qualität einer bestimmten Ediktform vorliegt, des Ediktes nämlich, das reichsweit promulgiert worden war und deshalb schon aus kommunikationstechnischen Gründen nicht ohne weiteres zurückgenommen werden konnte.

Zu beachten ist aber wohl doch die Tatsache, dass die Verfügung, die nachher (8,11-12) erlassen wird, das Edikt Hamans gar nicht widerruft, sondern einfach unwirksam macht und in sein Gegenteil verkehrt. Damit wird aber auch die Bemerkung über den Grundsatz der Unwiderrufbarkeit sinnvoll. Denn dieser soll eben im Hinblick auf die für die Beteiligten allein wesentliche Verfügung hervorgehoben werden, diejenige nämlich, welche die Juden retten und darüber hinaus es ihnen ermöglichen wird, sich an ihren Feinden zu rächen. Ziel der Erzählung ist es ja offenbar, eine jüdische Rache an allen Judenfeinden zu legalisieren[203]. Dazu würde die einfache Kassierung des früheren Edikts nicht ausreichen, denn sie würde ja nur den Status quo herstellen[204]. Vielleicht wird also hier von der Unabänderlichkeit erzähltechnisch

200 Vgl. oben S. (37)31 Anm. 68*.

201 Eine Zusammenstellung der Ansichten der Kommentare bei D.J.A. CLINES, Scroll 175 Anm. 6.

202 So C.A. MOORE in seinem Kommentar zu Esther (vgl. oben S. [37]31 Anm. 68*) 79.

203 Wie diese Wendung der Geschichte zu deuten sei, kann hier offen bleiben. Vgl. D.J.A. CLINES, Scroll 21f., der von einem 'strange and questionable ending to the tale' (22) redet.

204 Wenn D.J.A. CLINES, Scroll 22 der Meinung ist, ein wesentliches Anliegen der Geschichte sei es auch, zu zeigen, dass die Unabänderlichkeit der persischen Gesetze mani-

Gebrauch gemacht, und man kann darin sogar ein besonderes Raffinement sehen[205]. Man muss aber auch die Frage mindestens aufwerfen, ob durch die formelle Erhaltung des bestehenden Edikts nicht die Rechtmässigkeit des Vorgehens betont und also eine legalistische Haltung zum Ausdruck gebracht werden soll. Thematisiert im eigentlichen Sinne wird auch das allerdings höchstens indirekt.

Wesentlich ist für uns schliesslich, ob auch Formulierungen aus der Danielgeschichte (*dij lāʾ ləhašnājāh,* übersetzt mit *ʾejn ləhāšijb*?) übernommen worden sind und damit natürlich die dort zugrundeliegenden Konzepte der Vollzugsformel. Zweifellos weicht die Übersetzung stärker ab als im Falle der Gültigkeitsformel (aram. *ʿdh* wiedergegeben durch hebr. *ʿbr).* Falls eine Umformung aus Daniel erfolgt ist, dann ist sie wiederum in selbständiger und sachkundiger Form vorgenommen worden. Wie es mit der historischen Glaubwürdigkeit steht, hängt davon ab, wie man die oben kurz umrissenen Möglichkeiten der Interpretation des Kontexts bewertet[206].

pulierbar sei, so ist, was D.J.A. CLINES natürlich auch sieht, zu betonen, dass im ganzen Text keine Äusserung darauf hinweist. In Wirklichkeit steht die Unabänderlichkeit nur ein einziges Mal wirklich zur Diskussion, eben gerade 8,3-8. Und hier ist sie auf jeden Fall so eingeführt, dass sich ihre Relevanz erst besonderem Nachdenken erschliesst.

205 Das erzähltechnische Element betont - mit anderer Ausrichtung - D.J.A. CLINES, Scroll 18f. mit den Anmm. 5-8 (175f.). In dem Augenblick, in dem es so aussehe, als ob mit der Zustimmung des Königs zur Zurücknahme des Edikts für die Juden alles in Ordnung sei, werde die Spannung wieder erneuert, da durch die Bemerkung des Königs die Unwiderrufbarkeit des ersten Edikts dem Leser ins Bewusstsein trete. Zugleich werde so der König und die Institution der Unabänderlichkeit der Gesetze ironisiert und kritisiert.

206 Auf eine nicht so einfach zu bewertende Beziehung zwischen Esther und Daniel 6 ist oben S. (19)23 mit Anm. 45* hingewiesen worden. Sie betrifft die Verwendung der Wurzel *tqp* in der verwaltungsrechtlichen Terminologie mit der Bedeutung 'ratifizieren, bestätigen', und zwar als Substantiv *toqäp* Esth. 9,29 und als Verb im Paʿel *taqqāpāh* Dan. 6,8. Dies sind die einzigen Belege im Alten Testament. Wenn ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht, dann hat der Verfasser der Stelle im Estherbuch wiederum sehr bewusst und wiederum sehr sachkundig die Anregung aus Daniel 6 aufgenommen.

Eine vergleichbare Umdeutung einer achämenidischen Formel liegt schliesslich vielleicht auch 7,4 vor. Esther bittet den König beim Gastmahl um das Leben für sich und für ihr Volk: Wären sie und ihre Volksgenossen nur mit Versklavung bedroht, hätte sie geschwiegen, denn diese Bedrängnis hätte nicht ausgereicht zur Belästigung des Königs *(kij ʾejn haṣṣār šowäh bənezäq hammäläk).* Soweit ich sehe, ist dies die einzige Stelle, an welcher die Wurzel *nzq* mit der Beutung 'belästigen' vorkommt. Im hebräischen Alten Testament erscheint sie sonst nirgends, und sie hat im Aramäischen wie im nachbiblischen Hebräischen nur die an den oben Anm. 136 angeführten aramäischen Stellen passende Bedeutung 'Schaden leiden' (meist in kausativen und passivisch-intransitiven Ableitungen), vgl. K. BEYER, 635 s.v., E. VOGT, 111 s.v., auch M. JASTROW, 892f., dessen Beispiele zum grossen Teil eindeutig materielle Schädigung implizieren. Direkt mit 'Schädigung des Königs' rechnet denn auch R. KRATZ, 242 Anm. 402. Man kann sich fragen, ob an

Eine Entscheidung ist schwer zu treffen. Aber wie immer man sich entscheiden will, es ergibt sich kein Grund, dem Estherbuch in unserem Zusammenhang die materielle Glaubwürdigkeit im oben umschriebenen Sinne[207] abzusprechen.

Interessant ist ferner die Frage, ob die Qualität der 'Unabänderlichkeit' einer Verfügung auf eine übergeordnete Norm zurückzuführen ist, wie man dies den drei Formulierungen des Danielbuches entnehmen kann (nicht überall muss)[208]. In diesem Zusammenhang kann eine griechische Stelle[209] vielleicht erhellend wirken. Herodot 3,31 berichtet, Kambyses habe seine Schwester heiraten wollen und deshalb den königlichen Richtern die Frage vorgelegt, ob es ein Gesetz (νόμος) gebe, das eine solche Ehe erlaube. Diese hätten geantwortet, ein solches Gesetz hätten sie nicht gefunden, wohl aber ein anderes, wonach dem König der Perser erlaubt sei, zu tun, was er wolle. Die Richter hätten damit, so sagt Herodot, einerseits das Gesetz nicht aufgehoben (οὔτε τὸν νόμον ἔλυσαν), und um anderseits durch die Aufrechterhaltung des Ge-

unserer Stelle die Umdeutung einer Wendung wie Esra 4,14 *ʿarwat malkāʾ lāʾ ʾᵃrijk lānāʾ lᵊmāḥᵃzeʾ* ('es ziemt sich für uns nicht, einer Beeinträchtigung des Königs zuzusehen') vorliegt. Eine Gleichsetzung von *ʾᵃrijk* mit *šowāh* nimmt auch D.J.A. CLINES, Scroll 193 Anm. 15 an. Eine einfache Rückführung auf eine bei Daniel bezeugte Wendung scheint hier jedenfalls nicht möglich. Wie steht dazu die Version des A-Textes, in dem man 8,4 liest καὶ οὐκ ἤθελον ἀπαγγεῖλαι, ἵνα μὴ λυπήσω τὸν κύριόν μου ? Vgl. auch D.J.A. CLINES, Comm. 311.

Die umgekehrte Auffassung über die Bedeutung der Wurzel *nzq* vertritt H.L. GINSBERG in: Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von WALTER BAUMGARTNER (Supplements to Vetus Testamentum. 16). Leiden 1967, 81. In Dan. 6,3 sei zu verstehen, die drei Oberbeamten seien eingesetzt worden, 'damit der König nicht belästigt ('bothered') werde'. Dies passe zur vorliegenden Verwendung im Estherbuch, und es sei auch die Bedeutung Esra 4,13.15 und 22, wo überall davon die Rede sei, dass Jerusalem dem König Belästigung ('trouble') verursache. Für Dan. 6,3 schliesst sich ihm J.E. GOLDINGAY, Comm. 120f. Anm. 3b an. An den drei Stellen aus dem Esrabuch wird man dies jedoch kaum annehmen wollen, da es überall ganz konkret darum geht, dass die Einnahmen des Königs vermindert würden. Jedenfalls steht hier wesentlich mehr auf dem Spiel als eine persönliche 'Belästigung' wie im Estherbuch und allenfalls bei Daniel. Dass im Akkadischen *nazāqu* vorwiegend 'ärgern' bedeutete, kann dabei nicht ins Gewicht fallen. Ein Überblick über das Bedeutungsspektrum anhand der im CAD, 11 II, 136ff. s.v. angeführten Belege zeigt recht klar, dass der Grund der mit dem Verb bezeichneten 'Störungen' in den meisten Fällen in einem materiellen Missstand zu suchen ist. Eine semantische Verschiebung innerhalb dieses Bedeutungsfeldes war also jederzeit möglich. Wichtig ist aber auf jeden Fall, dass es sich im achämenidischen Bereich um eine Formel der Verwaltungssprache handelt.

207 Vgl. oben S. 79f.

208 Vgl. oben S. 83.

209 Es ist das Verdienst von O. BUCCI, RIDA 1978, 14.18f., sie in die Diskussion eingeführt zu haben, vgl. auch DERS., Apollinaris 51, 1978, 295ff.

setzes nicht selber umzukommen, hätten sie ein anderes Gesetz gefunden, das dem Willen des Königs zu Hilfe kam (ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον περιστέλλοντες παρεξεῦρον ἄλλον νόμον κτλ.)[210]. Die Problematik ist mutatis mutandis die gleiche wie in Daniel 6: Der König wird durch das Gesetz, bzw. in diesem Fall durch das Fehlen von gesetzlichen Grundlagen gezwungen, wider seinen Wunsch zu handeln. Die Lösung ist bei Herodot zwar derjenigen des Danielbuches direkt entgegengesetzt: Es existiert ein Gesetz, das dem König erlaubt, unter diesen Umständen zu tun, was ihm beliebt. Eine übergeordnete Norm wird aber auch hier angenommen, und diese strukturelle Parallelität dürfte nicht zufällig sein. Sie spricht dafür, dass die Vorstellung von der Existenz einer Norm höherer Ordnung, welche die Handhabung der eher als Verwaltungsakte zu kennzeichnenden Normen tieferer Ordnung regelte, tatsächlich existierte. Wenn die Erzählung Herodots also einen echten persischen Gehalt haben sollte, spiegelt dann der Unterschied zu Daniel 6 vielleicht im Sinne der persischen Erzähler den Unterschied zwischen dem Autokraten Kambyses und dem Legalisten Dareios[211]? Vielleicht

210 Auf die wünschbare eingehende Kommentierung muss hier wieder verzichtet werden. Sie hätte sowohl das Kambysesbild Herodots zu berücksichtigen wie auch die einzelnen Angaben über dessen Missetaten. Vor allem wäre der griechische Anteil an der Geschichte herauszuschälen.

In der Literatur werden die zu stellenden Fragen verschieden beantwortet, z.T. aber auch gar nicht gesehen. O. BUCCI, Apollinaris a.O. rechnet damit, dass Kambyses die im ägyptischen Königshaus gültige Sitte der Geschwisterehe aus Legitimationsgründen übernommen habe; durch das Verfahren vor den persischen Richtern hätte eine juristische Grundlage dafür geschaffen werden sollen. Für I. HOFMANN und A. VORBICHLER, AfO 27, 1980, 86ff., bes. 96 ist die Interpretation problemlos: Die Geschwisterehe sei bei den Iraniern seit jeher erlaubt gewesen, und die Lösung der Gesetzesproblematik sei 'geradewegs sophistisch', d.h. offenbar, dass die beiden Autoren diesen Zug als eine griechische Erfindung betrachten. CL. HERRENSCHMIDT, AchaemHist II, 56f. (auch 65) scheint die Argumentation der Richter bei Herodot ernst zu nehmen: in der Gesetzgebung habe eine 'Lücke' bestanden; die Geschwisterehe sei vor Kambyses möglich gewesen, aber selten vorgekommen. KENNETH H. WATERS, Herodotos on Tyrants and Despots (Historia Einzelschriften. 15). Wiesbaden 1971 (trotz Behandlung des νόμος-Begriffs 97ff.), T. S. BROWN, Historia 31, 1982, 387ff. und A.B. LLOYD, AchaemHist III, 55ff. gehen auf diesen Passus gar nicht ein.

211 Das Motiv taucht in den griechischen Quellen zur Achämenidengeschichte noch einmal auf. Plut. Artox. 3-7 berichtet, Artaxerxes habe sich in seine Tochter Atossa verliebt und seine Mutter Parysatis habe diesem Verlangen Verständnis entgegengebracht, um sich beim König beliebt zu machen. (5) τέλος δ'οὖν γῆμαι τὴν κόρην ἔπεισε καὶ γνησίαν ἀποδεῖξαι γυναῖκα, χαίρειν ἐάσαντα δόξας Ἑλλήνων καὶ νόμους, Πέρσαις δὲ νόμον αὐτὸν καὶ δικαιωτὴν αἰσχρῶν καὶ καλῶν ἀποδεδεγμένον. Die Gewichte sind hier wesentlich verschoben: die hindernden Normen werden als griechisch deklariert, während bei den Persern der König selber das Gesetz ist. Wer immer die Quelle Plutarchs war - es dürfte hier eine bewusste Umgestaltung des herodoteischen Kambysesberichts vorliegen,

darf man aber auch hier für die Danielgeschichte mit der erzähltechnischen Notwendigkeit rechnen, Dareios zur Hinrichtung Daniels zu zwingen. Um so eindrücklicher tritt in der Folge der korrigierende Eingriff der überirdischen Macht hervor. So kann dann der König aus dem Geschehen die Konsequenzen ziehen, und so erlässt er denn das Edikt, welches persisches und jüdisches Gesetz implizit als vereinbar deklariert[212].

Wenn diese Interpretationen richtig sein sollten, setzen die Erzählungen die Existenz einschlägiger achämenidischer Normen geradezu voraus. Natürlich geben die Handlungsabläufe nicht authentisches Verwaltungshandeln in allen Einzelheiten wieder, und sie sind bisweilen von einem historischen Standpunkt aus gar nicht plausibel. Aber auch dann scheinen sie lediglich verformt zu sein, sei es aus erzähltechnischen Gründen, sei es im Hinblick auf die intendierte Aussage des Textes. Es spricht nichts dafür, dass sie etwa völlig erfunden oder aus einem anderen, z.B. hellenistischen Milieu übernommen worden wären. Die Autoren der kanonischen oder unmittelbar vorkanonischen Formen des Daniel- wie des Estherbuches besassen alles in allem von persischer Staatlichkeit gute Vorstellungen. Auch bei einem vertieften Eingehen auf die literaturgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen ihre Texte stehen, bestätigt sich somit der Eindruck, dass wir diese als valable Zeugen für die Gesetzgebungspraxis im Achämenidenreich beanspruchen dürfen.

Die Inschrift aus Sardes

Hier hat eine Abhandlung von F. GSCHNITZER eine weitgehende Klärung gebracht[213]. Er hat gezeigt, dass in der Fügung Βαραδατεω Διί (Z. 4f.) der erste Bestandteil, der sprachlich-formal nur als Genetiv verstanden werden kann[214], auch inhaltlich als Genetiv sinnvoll ist. Durch diesen Kasus wird in parallelen Belegen der Stifter eines privaten Kultes bezeichnet. Der 'Zeus des Baradates' ist demnach die Gottheit einer privaten, durch einen unbekannten Iranier

die vielleicht generell perserfeindliche Tendenzen hatte, vielleicht aber auch gegen Parysatis gerichtet war.

212 Die LXX-Version, nach welcher der König allen Leuten im ganzen Reich die Verehrung des Gottes Daniels befiehlt (V. 27), ist einfacher zu verstehen als die kanonische Version, in welcher der König an die gesamte 'Herrschaft meines Reiches' (27 *šåltān malkuwtij*) den Befehl erlässt, den Gott Daniels zu fürchten. Auch hier fragt man sich, ob nicht der griechische Bearbeiter geglättet hat.

213 Vgl. F. GSCHNITZER, in: WOLFGANG MEID und HELGA TRENKWALDER (Hrsg.), Im Bannkreis des Alten Orients. KARL OBERHUBER zum 70. Geburtstag gewidmet (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. 24). Innsbruck 1986, 45ff.

214 Vgl. oben S. (19ff.)23ff.*.

namens Baradates begründeten Kultstiftung, eine Art Familiengott. Das Dokument im ganzen handelt nach F. GSCHNITZER[215] von der Stiftung eines Filialkults, den der Hyparch Droaphernes in Sardes einrichtete[216].

Wir haben also von einem Privatkult eines Persers auszugehen. Wie steht es aber mit der Gottheit, welcher der Kult geweiht ist? Das Hauptargument für eine Identifizierung des Zeus mit Ahuramazda, der angebliche iranische Beiname, ist definitiv weggefallen[217]. Die oben geäusserten religionsgeschichtlichen Bedenken behalten zudem ihr Gewicht[218]. Es gibt keinen Beleg für Statuen der iranischen Hauptgottheit aus dieser frühen Zeit, und das berühmte Dekret Artaxerxes III. redet nur von Statuen der Anahita[219]. Wenn es sich um eine Verfügung handeln würde, welche die 'Reinheit' des Ahuramazdakultes

215 Vgl. F. GSCHNITZER, a.O. 51.

216 Die von L. ROBERT begründete Auffassung hat P. BRIANT weitergeführt, Rois 497. Asie Centrale 98f. Sie ist überhaupt, soweit ich sehe, fast nirgends in Zweifel gezogen worden, was hier nicht ausführlich belegt werden soll, vgl. z.B. L. BOFFO, 274. D. ASHERI, 29. A.R. BURN, CHI II, 340f. P. BRIANT hat sich auch gegen die oben S. (19ff.)23ff.* vertretene Interpretation verschiedentlich ausgesprochen, so in der Rezension (vgl. oben Anm. 1), DHA 11, 1985, 189 Anm. 13 und Polythéismes 429f. mit Anm. 9 (439f.). Er hält an Zeus Baradates fest, nimmt also eine evidente sprachliche Schwierigkeit in Kauf. M.-L. CHAUMONT, Syria 67, 1990, 580f. denkt an einen Abschreibfehler in der Kopie des 2. Jh. n. Chr. Die Darlegungen von F. GSCHNITZER haben aber in dieser Hinsicht eindeutige Klarheit geschaffen.

217 Dass iranische Gottheiten durch die persische 'Diaspora' auch in Kleinasien verbreitet wurden und sich dort festsetzten, ist an sich nicht zu bezweifeln, vgl. darüber z.B. die Zusammenstellungen von P. BRIANT, Rois 458ff. Gerade für Ahuramazda aber würde unsere Inschrift den einzigen Beleg liefern. Welche Gottheit im später bezeugten Ζεὺς Πέρσης, bzw. Ζεὺς Περσῶν weiterlebt, bleibt zu untersuchen.

218 Vgl. oben S. (20)24f.*.

219 Diese Problematik wird in den Behandlungen des Droaphernes-Dekrets meist einfach konstatiert. Ausser von L. ROBERT (in seiner Publikation der Inschrift CRAI 1975, 314f.) ist sie, soweit ich sehe, eingehender nur von M. BOYCE II, 255ff., M.N. WEISKOPF, Diss. 100f. 137 Anm. 25 und M.-L. CHAUMONT, a.O. 582ff. diskutiert worden. M. BOYCE ist der Meinung, die Inschrift liefere eben den frühesten Beleg für Kultstatuen Ahuramazdas. In Westkleinasien habe diese Neuerung am wenigsten 'shock and stear' hervorgerufen, da hier seit Generationen Perser in einem Milieu gelebt hätten, in dem Götterstatuen üblich waren. Gab es in den andern Reichsteilen, in Vorderasien und in Ägypten, keine Kultbilder? In ähnlicher Weise glaubt M.N. WEISKOPF, a.O. 100, Statuen iranischer Gottheiten hätten zumal in einem fernabliegenden Gebiet schon früh existiert haben können. Die Einrichtung des Kults des Ahuramazda als 'upholder of law' sei in der Zeit der politischen Instabilität als 'intelligent propaganda move' (so 103) aufzufassen. Diese letztere These ist natürlich an die unrichtige Interpretation von Baradates gebunden. Nach A.R. BURN, a.O., wäre der Satrap (d.h. der Hyparch) selber der Urheber der Neuerung gewesen. M.-L. CHAUMONT, a.O. 582f. ist in dieser Hinsicht zu recht skeptisch (vgl. auch oben Anm. 216).

gewährleisten sollte, wäre ausserdem nicht einzusehen, weshalb es eine griechische Fassung des Edikts gegeben haben sollte, zumal bei dieser Zweckstimmung als Adressaten doch wohl nur Iranier in Frage kommen konnten[220]. Dass mindestens die Datierungsformel des erhaltenen griechischen Textes eine aramäische Fassung voraussetzt, ist dargetan worden. Ob sich diese (auch) an Iranier wendete, kann hier offen bleiben[221]. Jedenfalls wird man eine Veröffentlichung des Edikts in mehreren Sprachen nicht bezweifeln können[222], und gerade das zeigt, dass es eine generellere Gültigkeit besessen haben muss[223].

Nach der ganzen Sachlage kommt nur ein von Persern initiierter Zeuskult in Frage, wobei es sich um eine einheimische, d.h. vermutlich kleinasiatische, mit dem griechischen Zeus vereinigte Gottheit gehandelt haben wird. Dazu gibt es Parallelen. Zu erwähnen ist der im späteren Pontos verehrte Men Phar-

220 Dass die Verfügung sich nur an Iranier wende, sagt P. BRIANT, Rois 497 und L' Asie Centrale 98f. Dasselbe gelte grundsätzlich für den Erlass des Artaxerxes über die Verehrung der Anahita; er habe sich nur an die persischen Kolonien im ganzen Reich gerichtet (vgl. darüber auch Polythéismes 430f.). DHA 11, 1985, 179 vertritt P. BRIANT die Meinung, die Verfügung des Droaphernes sei einzufügen in einen 'processus global qui réserve aux Perses le pouvoir et les bénéfices de la domination'. Was bezweckten in diesem Zusammenhang die Massnahmen des Droaphernes? Sollten Perser von der Teilnahme an einheimischen Mysterienkulten ferngehalten werden? Gesetzestechnisch hätte es - rebus sic stantibus - sinnvollerweise nur darum gehen können, Griechen, die am Ahuramazdakult teilnahmen, an der gleichzeitigen Einweihung in die Mysterien zu hindern. Das würde voraussetzen, dass es in Sardes eine ganze Gruppe griechischer Ahuramazdaverehrer gab. Ist das nicht eine etwas abenteuerliche Vorstellung?

Das Dekret wird von N.V. SEKUNDA, REA 87, 1985, 17 (s.u.) direkt als Beweis dafür gebraucht, dass persische Bevölkerungselemente in Sardes lebten (was natürlich an sich kaum zu beweifeln ist). Nach M. BOYCE, AchaemHist III, 24 hätte sich die persische Regierung in religiösen Angelegenheiten lediglich den nichtiranischen Untertanen gegenüber tolerant gezeigt; Vorschriften über iranische Religionsausübung wurden also nur für Iranier erlassen (die Inschrift aus Sardes wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt).

221 Für die Annahme einer aramäischen (vgl. oben [35]26 Anm. 56*) Fassung spricht sich auch F. GSCHNITZER, a.O. 45 aus. L. BOFFO, 298 Anm. 99 hält deren Existenz für sehr wahrscheinlich, da das von der Regelung betroffene Tempelpersonal vermutlich nicht griechisch gewesen sei. Dieses Argument gilt allerdings nicht, wenn Zeus mit Ahuramazda identisch war. In diesem Fall hätten die Kultbeamten eigentlich iranischer Herkunft gewesen sein müssen, und sie hätten dann wohl keinen aramäischen Text benötigt.

222 Dass man erst im 2. Jahrhundert n. Chr. aus einem aramäischen Texte eine griechische Fassung hergestellt habe, wird keiner Widerlegung bedürfen.

223 Von P. BRIANT, Rois 497 wird die griechische Version der Droaphernes-Verfügung auf den allgemeinen Brauch, Verwaltungsakte in Kleinasien zweisprachig zu publizieren, zurückgeführt, was freilich mehr eine ad hoc-Erklärung ist.

nakou, dessen Geschichte F. GSCHNITZER im gleichen Zusammenhang aufgeklärt hat[224]. Er hat wahrscheinlich gemacht, dass der Pharnakes, der den Kult begründete, ein Mitglied der berühmten Familie war, zu welcher der in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts in Daskyleion wirkende Satrap dieses Namens gehörte. Möglicherweise ist sogar dieser selbst der Urheber gewesen. Nun ist Men bekanntermassen eine in Kleinasien weit verbreitete Gottheit, während der Mondgott (*Māh* o.ä.) im iranischen Pantheon zurücktritt - mit einiger Relevanz ist er nur im kuschanischen Baktrien bezeugt[225]. Das spricht dafür, dass es der einheimische kleinasiatische Gott war, welcher im Mittelpunkt des von der iranischen Familie gepflegten Kultes stand. Eine weitere Parallele bietet die berühmte Inschrift von Amyzon, die davon handelt, dass im Jahre 321/0 ein Iranier namens Bagadates Neokoros der Artemis wurde[226]. Dies setzt voraus, dass die Verbindung dieses Iraniers mit der Gottheit älter ist, also wohl schon in der Zeit der Achämenidenherrschaft bestand. Bagadates hat den Kult in diesem Fall zwar zweifellos nicht begründet, aber er hat eine besondere Verehrung für die einheimische Artemis bewiesen[227], ob diese nun in Amyzon von den Ursprüngen her eine griechische oder eine kleinasiatische Gottheit war. Dass in Kleinasien tätige Iranier griechischen, bzw. gräzisierten einheimischen Gottheiten opferten, ist bekannter-

224 Vgl. F. GSCHNITZER, a.O. 50f.

225 Vgl. B. SCHLERATH und H. VON GALL, Artikel Māh in: HANS WILHELM HAUSSIG (Hrsg.), Wörterbuch der Mythologie. IV. Stuttgart 1986, 388f. (der Mondgott sei 'von keiner grossen Bedeutung'). Eine umfassende Untersuchung des iranischen Mondgottes scheint zu fehlen, vgl. immerhin GEO WIDENGREN, Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit. 14). Stuttgart 1965, 334.336 und M. BOYCE, I, 69.271. II, 18. 114f.143f.245f. Speziell über die kuschanisch-baktrische *Ma(u/o)o* genannte Mondgottheit sind ferner heranzuziehen JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN, Symbolik des Parsismus (Symbolik der Religionen. 8). Stuttgart 1961, 76f., JOHN M. ROSENFIELD, The dynastic arts of the Kushans. Berkeley and Los Angeles 1967, 59ff., bes. 80f.262 und vor allem ROBERT GÖBL, Litterae Numismaticae Vindobonenses 2, 1983, 79ff., bes. 85.92f. sowie DERS., System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches. Wien 1984, 61f.63f. Die Belege finden sich auch bei G. DJELANI DAVARY, Baktrisch. Ein Wörterbuch. Heidelberg 1982, 226. Hinweise auf russische, mir unerreichbare Literatur bei B. JA. STAVISKIJ, La Bactriane sous les Kushans. Etc. Édition revue et augmentée. Paris 1986 (die russische Ausgabe war 1977 unter dem Titel Kušanskaja Baktrija in Moskau erschienen), 195ff. Die gegenteilige Meinung über die Beziehungen zwischen der kleinasiatischen und der iranischen Mondgottheit, wie sie E.N. LANE vertritt (vgl. zuletzt in: WOLFGANG HAASE [Hrsg.], Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II 18.3. Berlin 1990, 2170f.), kann hier nur erwähnt werden.

226 Vgl. P. BRIANT, DHA 11, 1985, 169ff. Die Inschrift ist publiziert von JEANNE et LOUIS ROBERT, Fouilles d'Amyzon en Carie. I. Paris 1983, 97ff. nr. 2.

227 Vgl. P. BRIANT, a.O., bes. 170.171.

massen auch sonst bezeugt[228]. Dass ein Iranier mit dem Namen Baradates einen privaten Kult einer griechischen oder einheimischen Gottheit begründete, ist demnach eine mindestens zulässige Annahme, und sie ist zweifellos wahrscheinlicher als diejenige der Verehrung einer Ahuramazdastatue in Sardes, zumal auch die Kultterminologie eindeutig griechisch ist[229].

L. ROBERT hat in seiner Publikation auch eine aus dem Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. stammende Inschrift aus Sardes mit dem Droaphernes-Dekret in Zusammenhang gebracht[230]. Sie enthält die Ehrung eines angesehenen Bürgers der Stadt durch die 'Therapeuten des Zeus, die das Recht haben, das Adyton zu betreten'[231]. Da das Droaphernes-Dekret eine ähnlich umschriebene Kultpersonalgruppe nennt[232], ist L. ROBERT der Meinung, in diesem Zeuskult lebe der von Droaphernes initiierte Ahuramazdakult weiter[233]. Es handle sich um das Heiligtum des sonst bekannten Zeus Polieus Megistos. Angesichts der Nähe der Formulierungen wird man den Bezug für sehr wahrscheinlich halten. Dass aber Ahuramazda, um dessen kultische Reinhaltung in iranischem Sinne die persischen Behörden noch im 4. Jahrhundert v. Chr. so sehr bemüht waren, zum Zeus Polieus der hellenistischen und römischen Stadt geworden sein sollte, dürfte weniger einleuchten[234]. Vermutlich liegen die Dinge umgekehrt: Wir begegnen in der Inschrift aus dem Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. dem einheimischen Zeus-Kult, an dem sich Baradates bei der Konstituierung seines Privatkultes orientiert hat.

228 Vgl. die Zusammenstellungen z.B. von N.V. SEKUNDA, REA 87, 1985, 17 über Sardes (unter Erwähnung der Droaphernesinschrift) und seine Umgebung, 17f. über Ephesos, und von M.-L. CHAUMONT, a.O. 582f.583f.

229 Vgl. oben S. (21)25 mit Anm. 55*. Mit griechischer Beeinflussung des von ihr angenommenen Ahuramazda-Kultes rechnet M. BOYCE, II, 256. Dass sämtliche Angaben über den Zeus-Kult des Baradates spezifisch griechisches Kolorit haben, betont M.-L. CHAUMONT, a.O. 582.

230 W.H. BUCKLER and DAVID M. ROBINSON, Greek and Latin inscriptions (Sardis. VII 1). Leyden 1932, 47f. nr. 22. Vgl. L. ROBERT, a.O. 320ff. Dort ist auch der Text der Inschrift abgedruckt.

231 Z. 1f. οἱ τοῦ Διὸς θεραπευταὶ τῶν εἰ[ς] τὸ ἄδυτον εἰσπορευομένων.

232 Droaphernes-Dekret Z. 5ff. (προστάσσει) τοῖς εἰσπορευομένοις εἰς τὸ ἄδυτον νεωκόροις θεραπευταῖς αὐτοῦ (sc. τοῦ Διός).

233 So auch M. BOYCE, II, 256f.

234 Jedenfalls kann es nicht damit begründet werden (vgl. L. ROBERT, a.O. 321 mit Anm. 51), dass bei Xenophon Cyrop. 1,61. 3,3,22. 7,1,1 Zeus, d.h. wohl Ahuramazda, das Epitheton πατρῷος trägt, denn selbstverständlich ist dieses nicht die griechische Wiedergabe eines generellen iranischen Attributs, das mutatis mutandis seinerseits in Polieus reproduziert oder umgesetzt werden könnte, sondern es ist im Rahmen griechischer Vorstellungen speziell auf Kyros zu beziehen.

Dass für das Betreten des Adytons Reinheitsvorschriften bestehen, ist nichts Besonderes. Das Verbot, an andern Kulten, v.a. Mysterien teilzunehmen, ist allerdings sonst im griechischen Bereich nicht gut bezeugt, freilich auch nicht ganz ohne Parallele[235]. Man wird sich deshalb die Möglichkeit offenhalten, dass diese spezielle Vorschrift iranischer Provenienz sein könnte und als spezifische Regelung auf die iranischen Verehrer des Gottes zurückzuführen ist. Vielleicht ist es kein Zufall, dass es gerade Zeus, Artemis und Men waren, die von Iraniern in Kleinasien besonders verehrt wurden, da es iranische Gottheiten von allerdings verschiedener religiöser Relevanz gab (Ahuramazdā, Anāhita, Māh), die diesen griechisch-einheimischen vorstellungsmässig nahestanden. Nur liegt ein echter Synkretismus, ein Zusammenfliessen religiöser Vorstellungen verschiedener Herkunft, vor und nicht einfach eine interpretatio iranica, die sich in einer sozusagen lexikalischen Gleichsetzung iranischer Gottheiten mit den entsprechenden griechischen (bzw. kleinasiatischen) ausdrückte, wie man dies bei der von L. ROBERT begründeten Identifizierung von Zeus mit Ahuramazda annehmen müsste. Es waren in Kleinasien verwurzelte Gottheiten, die von den Iraniern rezipiert wurden. Die einheimische Gottheit und das mit ihr verbundene Ideengut bildeten die Grundlage des Kultes, aber es konnten dann Regelungen dazutreten, die iranischer Religiosität entsprangen. So lässt sich die angestrebte Absonderung von den Mysterienkulten verstehen als die wesentliche Einschränkung, die Baradates oder vielleicht erst spätere Träger des von ihm begründeten Kultes in die für diesen geltenden Vorschriften eingebracht haben.

Wenn dem so ist, wie haben wir uns dann den Erlass zu erklären? Eine eindeutige Antwort ist deshalb kaum möglich, weil wir zweifellos in der kaiserzeitlichen Abschrift nur einen Auszug aus dem ursprünglichen Textcorpus vor uns haben. Die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um einen Fall der oben beschriebenen Reichsautorisation handelt, ist allerdings gering, da unter den gegebenen Aspekten die Verfügung des Hyparchen kaum einen Antrag einer untertänigen Gemeinde als Grundlage haben konnte[236].

Dennoch behält der Rechtsvorgang seine Bedeutung für uns. Überlegt man sich nämlich, wer am Erlass einer solchen Verfügung besonders interessiert gewesen sein mochte, so hat man naturgemäss entweder an Baradates selber

[235] Vgl. WALTER BURKERT, Ancient mystery cults (Carl Newell Jackson Lectures). Cambridge (Mass) 1987, 50f. Deutsch: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt. München 1990, 52f., der Vergleichbares aus dem Mysterienkult von Eleusis beibringt.

[236] F. GSCHNITZER, a.O. 51 ist der Ansicht, der Hyparch selber konstituiere hier einen Filialkult dieses Zeus in Sardes, offensichtlich weil er offenbar die Statue stiftet. Das ist durchaus möglich, aber nicht zwingend. Es würde auch nicht ausschliessen, dass er die Kultbestimmungen auf Wunsch oder Antrag derjenigen, die damals die Kultträger waren, erliess (vgl. unten S. 96).

oder an seine Nachkommen oder an sonstige einflussreiche Verehrer des von ihm begründeten Zeuskultes zu denken. Jemand aus der Reihe dieser in Frage kommenden Persönlichkeiten hat sich an den Hyparchen, den in Sardes residierenden zuständigen persischen Beamten[237], der offensichtlich dem Kult gewogen war - daher die Stiftung der Statue -, gewandt, um von ihm diese Verfügung zu erhalten. Dass es sinnvoll war, eine staatliche Autorisation einzuholen, wäre um so leichter zu verstehen, wenn das Verbot, an einem Mysterienkult teilzunehmen, tatsächlich die wesentliche Einschränkung einer vorher bestehenden Freiheit gewesen sein sollte, eine Neuregelung, die natürlich allen (auch den griechisch sprechenden) Teilnehmern an diesem Kult zur Kenntnis gebracht werden musste, auch wenn sie an sich nur das Kultpersonal im engeren Sinne betraf. Die interessierte Gruppe (oder Einzelpersönlichkeit) bat den Beamten, sich um die Sache 'zu kümmern', und da dieser zuständig war, jedenfalls sich zuständig fühlte, reagierte er darauf mit seiner Verfügung. Wir hätten dann einen Beleg für den Ausgangspunkt der Reichsautorisation innerhalb der persischen Verwaltung vor uns, mutatis mutandis vergleichbar den Bittgesuchen an Arsames und Bagoas und dem aus dem Danielbuch ersichtlichen Vorgehen innerhalb der zentralen Reichsregierung[238].

Der Grenzstreit zwischen Milet und Myus

Die Städte des jonischen Bundes entschieden um 390 v. Chr. unter der Aufsicht des Satrapen Struses (Struthas) einen Grenzstreit zwischen den Bundesmitgliedern Milet und Myus[239]. Das Verfahren wurde vor einem aus Delegierten der einzelnen Städte des Bundes zusammengesetzten Gerichtshof durchgeführt, allerdings nicht durch ein eigentliches Urteil abgeschlossen, da die Myesier die Sache vorher aufgaben. Der Satrap[240] wurde darüber informiert und fällte formell die endgültige Entscheidung[241], dass das strittige Gebiet bei

[237] Zur amtlichen Einreihung des Hyparchen vgl. die überzeugenden Darlegungen von F. GSCHNITZER, a.O. 46. Ähnlich M.N. WEISKOPF, Diss. 98ff., wiederholt Hist.Einzelschr. 91ff. und M.-L. CHAUMONT, a.O. 584ff.603ff.607f.

[238] Vgl. oben S. 81f.

[239] SIG 134; der Text der Inschrift mit einem Kommentar bei MARCUS N. TOD, A selection of Greek inscriptions etc. II. Oxford 1948, 36ff. nr. 113.

[240] Zur Stellung des Struthas als Satrapen, ein Problem, das uns hier nicht beschäftigen muss, vgl. M.N. WEISKOPF, Diss. 88-93 (er parallelisiert 90f. die Inschrift aus Jonien mit der Trilingue hinsichtlich der jeweiligen Umschreibung des Amtsbereichs des Satrapen). Vgl. auch M.-L. CHAUMONT, a.O. 598.

[241] Z. 42ff. Στρούσης ἀκούσας τῶν Ἰώνων τῶν [δι]καστέων ἐξαιτράπης ἐὼν Ἰωνίης [τέ]λος ἐποίησε τὴγ γῆν εἶναι Μιλησ[ίω]ν.

Milet bleiben solle. Irgendwie war der König an der Sache beteiligt[242]. Gewöhnlich nimmt man an, dass die Städte ihm den Streit unterbreiteten und dass er den zuständigen Satrapen mit der Erledigung betraute[243].

Sicher unterscheidet sich dieser Fall von allen andern dadurch, dass er die Entscheidung eines Konfliktes zwischen lokalen Körperschaften betrifft, nicht eine Normsetzung, welche die lokale Körperschaft für sich selbst durchführt. Betrachtet man aber den Jonischen Bund (die 'Jonier') als Einheit, die in der Stellung einer lokalen Körperschaft auftritt, entspricht das Verfahren durchaus demjenigen der Reichsautorisation. Die lokale Instanz fasste in einem eigenständigen Verfahren ihren Beschluss, und der Satrap ratifizierte ihn[244]. Der in der Inschrift verwendete griechische Terminus [τέ]λος ποιεῖν[245] entspricht materiell ziemlich genau dem κύριον εἶναι der griechischen Fassung der Trilingue vom Letoon (griech. Z. 35). Es ist für unser Wissen bedauerlich, dass der Streit nur durch eine Feststellung der Richter, nicht durch ein eigentliches Urteil beendet wurde; das Zusammenwirken der lokalen und der Reichsinstanz wäre dann deutlicher zu erkennen gewesen.

Weitere mögliche Fälle von Autorisation

Hier sollen die erreichbaren Normen und Regelungen lokaler Gebietskörperschaften aus der Achämenidenzeit zusammengestellt werden, die sich von ihrer rechtlichen Form oder/und von ihren Inhalten her in irgend einer Art mit der Institution der Reichsautorisation berühren, ohne dass sie mit Sicherheit darunter subsumiert werden könnten. Eingeschlossen werden vor allem sol-

242 Z. 9 β]ασιλεῖ καὶ σ[- - -, in sehr zerstörtem Zusammenhang.

243 Vgl. die Ergänzungen des Anfangs in SIG, die hier nicht ausgeschrieben werden sollen. So auch P. BRIANT, AchaemHist I, 3f. Welche Bedeutung in diesem ganzen Verfahren die nach dem Jonischen Aufstand den Joniern auferlegte Friedensverpflichtung besass (vgl. Herodot 6,42,1), ist leider nicht zu bestimmen. Nach DAVID M. LEWIS, Sparta and Persia (Cincinnati Classical Studies.1). Leiden 1977, 118 Anm. 75 hätte es sich 390 um eine Erneuerung der alten Regelung gehandelt.

244 S. HORNBLOWER, 139f. meint, Struthas habe sich 'wisely' darauf beschränkt, das Urteil zu bestätigen. Das entspricht nicht dem Wortlaut der Inschrift. Vgl. auch P. BRIANT, a.O.

245 Das Wort τέλος bedeutet in verschiedenen Fügungen 'höchste Entscheidung, bzw. Entscheidungskompetenz', vgl. die Belege bei LSJ s.v. Zif. 2 und 4, wobei die unter Ziff. 4 versammelten Belege nicht alle hieher gehören und die Aufteilung zwischen 2 und 4 zu überprüfen wäre. Die Konnotation der Ratifikation des Beschlusses einer andern Instanz scheint im griechischen Material höchstens bei Plato, Leg. 761e.767a spürbar zu sein, doch hängt dies an den allgemeinen politischen Voraussetzungen der griechischen Poliswelt, in der ratifikationsberechtigte Instanzen höherer Ordnung mindestens selten waren.

che Normensetzungen, welche von ihrer Natur (Form und Inhalt) her der Autorisation hätten unterliegen können, die aber keinen entsprechenden Vermerk aufweisen, und ausserdem natürlich auch solche, die mit Unsicherheiten der Überlieferung behaftet sind. In einem Bereich, in dem es verhältnismässig wenige Quellen gibt, ist möglichste Vollständigkeit auch der potentiellen Belege unerlässlich.

Die nicht sicher zu interpretierende Stelle Neh. 11,23f.[246] wird in der neueren Literatur kontrovers beurteilt[247]. Es fehlt nicht an Autoren, die geneigt sind, die Bestimmung über die Leistungen der Sänger in V. 23 als eine Verfügung des persischen Königs zu betrachten, die dann natürlich die Autorisation einer jüdischen Norm sein müsste[248].

Eine gewisse Chance, einer Autorisation zu unterliegen, hat die als Verpflichtung (*ʾamānāh*[249]) des Volkes bezeichnete Regelung Neh. 10, die de facto einem Volksbeschluss entspricht. Der Unsicherheiten sind aber viele, und wiederum kann ihnen nicht nachgegangen werden[250]. Die Frage der Hi-

246 Vgl. oben S. (18)21f.*. Die beiden dort gegebenen Möglichkeiten der Interpretation erwägt auch R. KRATZ, 239 mit Anm. 382, ohne zu einer Entscheidung zu kommen.

247 A.H.J. GUNNEWEG, Nehem. 150 setzt die zwei Verse vermutungsweise in hasmonäische Zeit, doch könne man auch 'freischöpferische Phantasie' dahinter sehen. J. BLENKINSOPP, Comm. 327 rechnet, wenn ich ihn recht verstehe, damit, dass sich das 'Gebot des Königs' in 23 ursprünglich auf David bezogen habe, aber dann mit dem Perserkönig verbunden worden sei, zumal in 24 ein (offenbar als historisch zu betrachtender) Beamter des letzteren genannt werde.

248 Es sind H.G.M. WILLIAMSON, Comm. 352, F.C. FENSHAM, 248 und am ausgeprägtesten D.J.A. CLINES, Comm. 218f., die dafür eintreten, dass die königlichen Vorschriften in V. 23 eine Verfügung des Perserkönigs voraussetzten, wobei D.J.A. CLINES, a.O. direkt an das Passahdekret des Dareios aus Elephantine erinnnert. Petahja in 24 ist nach der Ansicht der gleichen drei Autoren ein Vertreter des Perserkönigs, der in Jerusalem oder am persischen Hof residiere.

Zu beachten ist aber auch die chronistische Stelle Neh. 12,45ff., wo David und sein Sohn Salomo als Begründer der für die Sänger geltenden Regelungen genannt werden. Wörtliche Anklänge an 11,23f. sind vorhanden, die Richtung der Beeinflussung bleibt allerdings zu untersuchen (vgl. auch unten Anm. 249).

249 Das Wort erscheint nur noch einmal im Alten Testament, nämlich Neh. 11,23, wo gesagt wird, dass 'ein königliches Gebot auf ihnen und eine Verpflichtung auf den Sängern wegen (der Leistung) des Tages an seinem Tag war' (*miṣwat hammäläk ʿᵃlejhäm waʾᵃmānāh ʿal-hamᵊšorᵊrijm dᵊbar-jowm bᵊjowmow*). Das sei deshalb hier festgehalten, weil die Stelle in den eben erwähnten Zusammenhang gehört, der oben (vgl. auch S. [18]21f.*) als autorisationsverdächtig besprochen worden ist. Ein bestimmter Schluss lässt sich daraus allerdings, soweit ich sehe, nicht ziehen.

250 Vgl. auch T.C. ESKENAZI, 101ff.124ff.151 (mit Hinweisen auf ältere Literatur), vor allem über die Problematik der zeitlichen Reihenfolge gegenüber Neh. 13 und deren Implikationen für die Interpretation des Nehemiabuches.

storizität stellt sich natürlich hier ganz besonders[251], und auch wenn diese gegeben sein sollte, ist nicht eindeutig zu klären, wie der ganze Vorgang historisch eingeordnet werden kann[252]. Falls man das Dokument als authentisch im vollen Sinne betrachten darf[253], gibt es verschiedene Möglichkeiten, zu begründen, weshalb das Verfahren der Reichsautorisation nicht erwähnt wird. Man kann an die wahrscheinliche Mitwirkung des lokalen Statthalters Nehemia erinnern, die vielleicht jede weitere Ratifikation überflüssig machte, vor allem aber wird man zu beachten haben, dass die einzelnen Bestimmungen dem bereits autorisierten lokalen Gesetz entsprachen, also gar keine allenfalls zu genehmigenden Neuerungen waren[254].

Zu den Volksbeschlüssen der Stadt Mylasa über Strafmassnahmen gegenüber Feinden von Maussollos[255] gibt es keine neuen Erkenntnisse. Der Vollständigkeit halber sei bemerkt, dass aus der gleichen Zeit ein in Iasos erlassener ähnlicher Volksbeschluss existiert[256], der keinen Hinweis auf die Satrapenstellung des Maussollos und auf den persischen König enthält.

Ein gewisses Interesse, das allerdings nicht genauer präzisiert werden kann, hat eine in Lagina gefundene Inschrift aus dem Jahr 323[257], in welcher davon die Rede ist, dass die Gemeinde der Koarendeis[258] einst zusammen mit Maussollos einer Person, deren Name weitgehend zerstört ist, und ihren Nach-

251 Als 'korrigierende Fortschreibung der ursprünglichen chr Konzeption' eines nachchronistischen Ergänzers betrachtet das Ganze A.H.J. GUNNEWEG, Nehem. 131ff. J. BLENKINSOPP, Comm. 311 sieht darin ein 'editorial construct', von dem man nicht sagen könne (319), wieviel jünger als Nehemia es sei.

252 H.G.M. WILLIAMSON, Comm. XXXIIf. 330f. OTGuides 27 scheint an ein authentisches Dokument zu denken, das später als die Ereignisse von Neh. 13 anzusetzen sei. Ähnlich D.J.A. CLINES, Comm. 200.204.

253 Authentizität und Ursprung in der Zeit Nehemias scheint F.C. FENSHAM anzunehmen, vgl. 234ff., bes. 239.241.

254 Sollte das Dokument voll authentisch sein und der Vorgang sich unter persischer Herrschaft abgespielt haben, wären die finanziellen Bestimmungen hinsichtlich des Tempelunterhalts von Interesse. Sie wären mit den oben S. 40ff. diskutierten und mit den unten gleich anschliessend zu erwähnenden Regelungen aus Karien zu vergleichen. Angesichts der eben dargelegten Schwierigkeiten der historischen Einordnung sei auf eine Behandlung dieser Fragen verzichtet.

255 Vgl. oben S. (35)27 Anm. 58*. Vgl. immerhin die Ausführungen von S. HORNBLOWER, 68ff., besonders auch über die in den Inschriften sich manifestierende Lokalautonomie.

256 SIG 169. Vgl. dazu S. HORNBLOWER, 112f.

257 SIG 311, wiederholt bei S. HORNBLOWER, 364 als nr. M 2.

258 Über deren Status (und über deren Namen) vgl. S. HORNBLOWER, 64f. und auch oben S. 40f.

kommen die Atelie verliehen hat[259]. Es ist sehr bedauerlich, dass wir nicht in der Lage sind, das Zusammenwirken des Satrapen mit der lokalen Körperschaft in seinen staatsrechtlichen Hintergründen zu fassen. Die Möglichkeit einer Autorisation darf jedenfalls erwogen werden[260].

Ein einschlägiges Dokument liegt vielleicht vor in einem Ratsbeschluss der Stadt Erythrai[261]. Darin werden Maussollos und seine Nachkommen geehrt durch die Verleihung des Bürgerrechts, der Proxenie, der Atelie usw. Statuen von ihm und von Artemisia werden errichtet sowie Kränze geweiht im Wert von 50 bzw. 30 Dareiken. Für die Beurteilung wäre es wichtig, die äusseren Umstände des von der Bule gefassten Beschlusses genau zu kennen. Insbesondere sollte man wissen, in welchem Grad der Abhängigkeit von den Persern sich Erythrai damals befand[262]. Dass ein Hinweis auf eine Autorisation fehlt, kann also nicht allzu viel aussagen.

Zur Inschrift von Tralles[263] ist die Meinung von L. BOFFO zu erwähnen, welche die Authentizität des Dokuments vertritt[264]: Die Aufzeichnung in der Kaiserzeit hange mit der Bereinigung der Asylie-Verhältnisse 22-23 n. Chr. zusammen. Die Datierung nach dem König genüge, um zu zeigen, dass der ursprüngliche Text 'aveva in qualche modo conosciuto l'avallo del sovrano'. Es läge somit ein weiterer Fall von Reichsautorisation vor. Vielleicht ist die im Griechischen ungewöhnliche Form des Königsnamens (Ἀρταξέσσεω [Genetiv]) als Hinweis auf eine aramäische Version zu betrachten, was dann in der anvisierten Richtung weisen würde.

259 Z. 4ff. τὴν ἀτέλειαν ἣν ἔδωκεν Μαύσσωλλος Ἑκατόμνω καὶ Κοαρενδεῖς Ε[- - -]ιδι κτλ.

260 Vgl. S. HORNBLOWER, 64.72, der sich auf die Feststellung beschränkt, dass die Koarendeis jedenfalls die Verfügungsgewalt über ihr Land behalten hätten.

261 SIG 168; wie oben Anm. 239 sei auch auf die kommentierte Ausgabe von M.N. TOD, II 163ff. nr. 155 verwiesen.

262 Vgl. dazu die Analyse der damaligen Lage der Stadt durch S. HORNBLOWER, 107ff. und I. HAHN, 1978, 23. Nach L. ROBERT, Sinuri (vgl. oben Anm. 16) 101 wäre sie jedenfalls von Maussollos unabhängig gewesen, da dieser ohne jeden Titel und nach griechischer Weise mit Patronymikon und Ethnikon erwähnt werde. Dagegen S. HORNBLOWER, 107 Anm. 4. Dass der Wert der Kränze in Dareiken, also einer persischen Einheit, ausgedrückt wird, ist kein zwingender Beweis dafür, dass die Stadt damals unter unmittelbarer persischer Herrschaft stand.

263 Vgl. oben S. (35)27 Anm. 58*. Eine neue Edition des Dokuments findet sich bei FJODOR B. POLJAKOV, Die Inschriften von Tralleis und Nysa. Teil I. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. 36,1). Bonn 1989, 8f. nr.3.

264 Vgl. L. BOFFO, 274 mit Anm. 24. Zur Authentizität und zur Datierung vgl. auch ausführlich S. HORNBLOWER, 35 Anm. 3. 41ff., zur Lokalautonomie 74, sowie M.N. WEISKOPF, Diss. 278 und 314f. Anm. 4.

Aufschlussreich kann der im Heiligtum des Sinuri bei Mylasa gefundene Beschluss der Syngeneia von Pelekos sein[265]. Diese Körperschaft ehrte, wie oben ausgeführt, einen Nesaios, nahm ihn in die Gemeinschaft auf und verlieh ihm die Atelie. Eine solche Massnahme hätte nach der Analogie der Trilingue ein Autorisationsverfahren zur Folge haben können. Davon ist aber nicht die Rede, und da der untere Rand der Inschrift erhalten ist[266], der Tenor des Textes also in seinem vollen Umfang fassbar ist, kann man annehmen, dass es nicht stattfand. Das erklärt sich hier aber wahrscheinlich damit, dass im leider zerstörten Zusammenhang von Z. 6 ein Befehl von Idrieus und Ada erwähnt wird. Man darf daraus wohl schliessen, dass die Beschlüsse der Körperschaft zugunsten von Nesaios auf Befehl der Dynasten gefasst wurden[267], welche die Satrapenfunktion im Land ausübten. Dass dann keine weitere Bestätigung der lokalen Gesetzgebung notwendig war, ist verständlich.

Eine weitere Verleihung der Atelie, die im gleichen Heiligtum gefunden wurde[268], erwähnt Idrieus und Ada, ist also wohl in die persische Zeit zu datieren. Sie ist aber so fragmentarisch erhalten, dass sich ihr für unsere Zusammenhänge nichts entnehmen lässt.

Aus einem andern Grund wiederum ist der oben kurz behandelte Beschluss der Plataseis[269] für die eigentlichen Probleme der Verwaltungspraxis des Achämenidenreiches nicht verwertbar. Er ist ja lediglich durch einen aus einem Dokument frühhellenistischer Zeit stammenden Rückverweis bekannt. Das bedeutet natürlich, dass wir über die Einzelheiten der Rechtssetzung des ursprünglichen Verfahrens gar nichts wissen können. Insbesondere muss die Frage, ob der Erlass der Gemeinde durch eine Autorisation von seiten der Reichsverwaltung sanktioniert worden war[270], ganz offen bleiben.

Auch die oben erwähnte Inschrift aus Lagina[271] ist wegen dort dargelegten, vor allem durch die Überlieferung bedingten Unsicherheiten nicht zu verwenden. Immerhin scheint soviel sicher zu sein, dass sie keinen Hinweis auf eine Reichsautorisation enthält.

265 Vgl. oben S. 41 mit Anm. 16. Auf die kommentierenden Ausführungen von L. ROBERT, a.O. wird im folgenden nicht einzeln verwiesen.

266 Vgl. die Abbildung bei L. ROBERT, a.O. Pl. XIII nr. 73.

267 So L. ROBERT, a.O. 97. Zur dadurch sich ergebenden Problematik hinsichtlich der Lokalautonomie vgl. S. HORNBLOWER, 72f.

268 Vgl. L. ROBERT, a.O. 98 nr. 75.

269 Vgl. oben S. 40. Vgl. auch S. HORNBLOWER, 71.

270 I. HAHN, 1978, 13 rechnet mit einer 'nachträglichen Bestätigung seitens des Satrapen', doch bleibt das Hypothese.

271 Vgl. oben S. 40f.

Zusammenfassung: Die Institution der Reichsautorisation

Im folgenden sollen zunächst einige Einzelprobleme zusammenfassend behandelt und sodann die Institution im ganzen noch einmal gewürdigt werden.

Ob die Autorisation obligatorisch war oder ob es der untergeordneten Körperschaft freistand, sie einzuholen, ist nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. Positive Aussagekraft könnten in dieser Hinsicht nur aus der Achämenidenzeit stammende lokale Regelungen haben, die keinen Autorisationsvermerk aufweisen, obschon sie nach ihrer Art einer Autorisation hätten unterliegen können. Dazu gibt es, soweit ich sehe, nur die oben[272] zusammengestellten Dokumente, die mit einer Ausnahme (Neh.10)[273] alle zeitlich und sachlich in den Umkreis der Hekatomnidenherrschaft in Karien gehören. Sie erlauben, wie dort ausgeführt worden ist, kein sicheres Urteil. Die allgemeinen Erwägungen, dass nämlich die untertänige Gemeinde sich auf diese Weise Rechtssicherheit verschaffen konnte, sprechen vielleicht eher für das Fakultativum[274]. Die Bestimmung am Ende des griechischen (Z. 35) und ziemlich sicher auch des lykischen (Z. 40f.) Textes der Trilingue lässt sich wohl für diese Annahme in Anspruch nehmen: dass man die Autorisation einholen wolle, ist ein Teil des Beschlusses[275]. Die Erledigung des Grenzstreites zwischen Milet und Myus führt in die gleiche Richtung, wenn dort, wie es angenommen werden kann, die Städte an den König herantraten, um die Sache entscheiden zu lassen. Dass es für die Untertanen möglich war, mit einem Anliegen an die persische Verwaltung zu gelangen, ergibt sich aus vielen Zeugnissen[276] und wird vielleicht am direktesten erwiesen durch die Gadates-Inschrift, insofern als der König dort durch πυνθάνομαι expressis verbis angibt, dass er auf den Tatbestand aufmerksam gemacht wurde, d.h. wohl von den Geschädigten, also von der untertänigen Tempelorganisation[277].

272 Vgl. oben S. 98ff.

273 Dass das ganze Nehemiabuch, das auf jeden Fall der perserzeitlichen Realität sehr nahe steht, nirgends einen Hinweis auf eine Autorisation enthält, erklärt sich zwangslos daraus, dass dort der Reichsvertreter Nehemia selber der Agierende ist, wie das auch im Hinblick auf Neh. 10 mindestens als Möglichkeit in Erwägung zu ziehen ist, vgl. oben S. 98f.

274 Vgl. oben S. 39f.

275 Vgl. oben S. (13)14*. So auch P. BRIANT, Polythéismes 436f.

276 Vgl. u.a. VERF., Transeuphratène 2, 1990, 157ff.

277 Darauf hingewiesen zu haben, ist das Verdienst von P. BRIANT, AchaemHist I, 5 Anm. 4a. AchaemHist III, 146 rechnet er auch mit der Möglichkeit einer Tätigkeit von königlichen Inspektoren. Zum Problem im Zusammenhang mit der Gadates-Sache vgl. auch L. BOFFO, 292f.

Offen ist auch nach wie vor die Frage, wie weit die Institution nur religiösen Regelungen gegenüber galt. Die Antwort ist etwas von dem im vorhergehenden diskutierten Problem nach dem Obligatorium der Autorisation abhängig[278]. Wenn kein Obligatorium bestand, wird man auch keine sachliche Einschränkung anzunehmen haben. Generell ist zu sagen, dass die achämenidische Haltung den lokalen Kulten gegenüber als Ausfluss einer allgemeinen Politik betrachtet werden muss, die aus Verwaltungsgründen einfach notwendig war[279]. Was die Trilingue betrifft, ergibt sich, wie sich oben erwiesen hat[280], ein durchaus realer verwaltungsmässiger Bezug finanzpolitischer Art als Anlass der Autorisation. Nach wie vor ist auch festzuhalten, dass die Aufteilung in religiöse und säkulare Rechtsbereiche gerade für altorientalische Verhältnisse nicht ohne weiteres adäquat ist[281].

Wie die Institution in ihren weiteren Zusammenhang einzuordnen und damit wohl auch historisch zu erklären ist, vermag nach wie vor die parallele Formulierung in der Trilingue und im Passus des Danielbuches zu veranschaulichen[282]. Offensichtlich geschah die Gesetzgebung am Hof des Grosskönigs so, dass die Berater, die unter sich beraten hatten, dem König die zu erlassende Norm vorlegten und dieser sie guthiess (autorisierte). Vermutlich waren auch Interventionen von einflussreichen Einzelnen möglich, und selbstverständlich kann die Initiative auch vom König ausgehen, wie dies die Szene am Anfang des Estherbuches zeigt. Es ist leicht verständlich, dass, einmal Offenheit gegenüber den Untertanen vorausgesetzt, auch von diesen ausgehende 'Vorschläge', die dem König oder dem zuständigen Statthalter durch eine Gesandtschaft oder einen vertrauten Mittelsmann unterbreitet wurden, ratifiziert werden konnten.

Ob die Institution der Reichsautorisation als spezifisch persisch zu betrachten ist oder ob sie von der persischen Verwaltung aus der Praxis eines der früheren Grossreiche übernommen wurde, lässt sich nicht zum vornherein sa-

278 Vgl. z.B. L. BOFFO, 288f., bes. Anm. 66, die offenbar an die Beschränkung auf religiöse Angelegenheit denkt, vgl. bes. 289.

279 Vgl. TH. PETIT, REA 87, 1985, 51f.

280 Vgl. oben S. 39f.41ff.

281 An dieser Feststellung hat A. KUHRT in ihrer Rezension ([vgl. oben Anm. 1.] Sp. 200) Kritik geübt. Auf die Einwände, die sie dabei erhebt, kann ohne ausführliche Diskussion nicht befriedigend eingegangen werden. Ich verweise lediglich auf die ebenso kurz gefasste, inhaltlich aber durchaus in die gleiche Richtung zielende Aussage von WOLFRAM VON SODEN, Einführung in die Altorientalistik (Orientalistische Einführungen). Darmstadt 1985, 125 'Im strengen Sinne gibt es kein weltliches Recht, sondern nur ein religiöses'.

282 Vgl. oben S. (25f.)33f.* und S. 80ff.

gen. A. KUHRT scheint ihre Existenz, völlig spekulativ und ohne Beachtung des jeweiligen Kontexts der Belege, für das Assyrerreich, das somit das Vorbild für die Achämeniden gewesen sein könnte, und sodann auch für das Seleukidenreich zu postulieren[283].

Was das Assyrerreich betrifft, ist klar, dass die von A. KUHRT als Grundlage betrachtete religiöse Toleranz der assyrischen Könige, die 'now established' sei, die Existenz einer bestimmten administrativ-staatsrechtlichen Institution nicht begründen kann. Sie kann höchstens ein mögliches Kontraargument ausschliessen: es ist unwahrscheinlich, dass eine religiös intolerante Regierung den Untertanen in dieser Weise z.B. in religiösen Dingen entgegenkommt. Das beweist aber positiv gar nichts. Dass den Städten Mesopotamiens alte Privilegien auf deren Gesuch hin bestätigt wurden, liegt ebenfalls auf einer anderen Ebene: bei der persischen Reichsautorisation geht es primär nicht um eine Erneuerung alter Vorrechte, sondern um die Garantie neuer Normen.

Die zwei hellenistischen Belege, die A. KUHRT anführt, das Edikt eines Antiochos (des I. oder des II.) zugunsten des Zeustempels von Baitokaike in Syrien[284] und die Regelung Antiochos III. zugunsten des Tempels von Jerusalem[285], gehören sicher nicht in unseren Zusammenhang.

Beim ersten Beleg bestehen inhaltlich gewisse Parallelen, insofern als der König einer lokalen Körperschaft ein Recht zuspricht, und formal ist das Edikt im Stil eines griechischen Gesetzes gehalten, d.h. die einzelnen Bestimmungen stehen im Infinitiv, der syntaktisch vom Verb ἐκρίθη (faktisch) 'ich habe beschlossen' abhängt[286]. Diese inhaltlichen und äusserlich formalen Übereinstimmungen sind aber in unserem Zusammenhang bedeutungslos, da es uns ja um den Modus der Rechtssetzung geht. Und was das betrifft, ist zu sagen, dass nichts darauf hinweist, dass der König in seiner Verfügung den Beschluss irgend einer lokalen Körperschaft bestätigen würde, indem er ihn zu seinem eigenen machte. Es ist ja auch undenkbar, dass etwa die Priesterschaft des Tempels 'beschlossen' hätte, dass das Dorf Baitokaike in Zukunft dem Gott gehören solle. Was dem König vorgetragen wurde, war eine Bitte, die er gewährte[287], wobei offen bleiben muss, wie weit diese Bitte konkretisiert

283 Vgl. ihre Rezension (vgl. oben Anm. 1) Sp. 200f.

284 C. B. WELLES, Royal correspondence (vgl. oben Anm. 164) 280ff. nr.7 = JEAN-PAUL REY-COQUAIS, Inscriptions grecques et latines de la Syrie 7. (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. 89). Paris 1970, 55ff. nr. 4028.

285 Josephus, Ant. 12, 138-144.

286 Vgl. dazu ausführlich C.B. WELLES, a.O. 287f. J.-P. REY-COQUAIS, a.O. 61.

287 Vgl. zum Verwaltungsverfahren v.a. J.-P. REY-COQUAIS, a.O. 61.

war. Das ist ein in seiner Art banaler Verwaltungsakt, und er unterscheidet sich völlig vom Ablauf, wie er in der Trilingue festgehalten wird.

Der Beleg aus Josephus unterliegt zunächst den Bedenken, die ganz allgemein die Authentizität der durch diesen Autor überlieferten Dokumente in Frage stellen. Wir können auf eine Behandlung dieses Problems aber verzichten, da der von A. KUHRT anvisierte Brief, den Antiochos III. an seinen Statthalter Ptolemaios richtete[288], unsere Thematik noch weniger betrifft. Sieht man nämlich von dem einen Satz ab, durch welchen der König den Juden die väterlichen Gesetze generell garantiert[289], geht es in dem Dokument ausschliesslich um Leistungen, welche die königliche Verwaltung zugunsten der Juden erbringt, um aktive durch die Gewährung von Spenden usw. und um passive durch die Gewährung von Steuererlass. Es ist durchaus denkbar, dass jüdische Bitten hinter diesen Verfügungen[290] stehen; von expliziter Ratifikation jüdischer Gesetzgebung durch das persische Verfahren der Autorisation aber kann keine Rede sein[291].

Anders steht es vielleicht mit dem bei Josephus unmittelbar folgenden Dekret des Antiochos über die Reinhaltung des Tempels und der Stadt Jerusalem[292]. Dieses Dokument kann tatsächlich den Eindruck erwecken, der persischen Reichsautorisation zu entsprechen, da der König selber Verbote in jüdischem Sinn formuliert. Auch hier stellt sich natürlich die Frage der Authentizität[293]. Dass das Dekret im ganzen Reich verbreitet wurde, wie bei Josephus

288 Vgl. die ausführlichen Literaturzusammenstellungen bei TH. FISCHER, 3ff. bes. Anm. 3.

289 142^in. πολιτευέσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους.

290 B.Z. WACHOLDER, a.O. (vgl. oben Anm. 58) 214f. tritt für die Echtheit des ganzen Komplexes 138-146 ein, weist aber auch auf die Ähnlichkeit der ganzen Dokumentation mit den Königsbriefen aus Esra und Nehemia hin. Er möchte die Übereinstimmung dadurch erklären, dass die jüdische Delegation, welche dem König die entsprechenden Gesuche unterbreitet habe, diese in einem an die in den beiden biblischen Büchern überlieferten (echten oder fiktiven?) Briefe angelehnten Stil formuliert habe. Vgl. auch unten Anm. 294.

291 Das gilt auch gegen M. HENGEL, CHJ II 74, der (offenbar im Anschluss an ELIAS BICKERMANN, Der Gott der Makkabäer. Berlin 1937, 52f.) meint, durch diese königliche Verfügung sei das traditionelle mosaische Gesetz für die Juden als 'royal law' legitimiert worden. In juristischem Sinne ist das sicher nicht richtig. Die generelle Bewilligung als Gnadenerlass nach dem Recht des Siegers (wie dies E. BICKERMANN, a.O. 50f. zu recht betont) kann nicht im gleichen Sinne 'königliches Recht' schaffen wie das explizite Verfahren der Autorisation und lässt sich daher mit dieser nicht gleichsetzen.

292 Ant. 12,145f., von A. KUHRT, a.O. nicht erwähnt.

293 Die Echtheit des Dokuments ist am nachdrücklichsten durch ÉLIE BIKERMAN, Syria 25, 1946-1948, 67ff. (= ELIAS BICKERMAN, Studies in Jewish and Christian history

steht, ist so gut wie sicher ein Zusatz des Schriftstellers[294]. Betrachtet man die eigentliche Verfügung als authentisch, so ist zu beachten, dass Josephus von einem πρόγραμμα spricht, was nach hellenistischem Sprachgebrauch eine am Ort der Gültigkeit publizierte plakatartige Anzeige bezeichnen kann[295]. So ist es zu erklären, dass kein Ingress mit den Angaben über die erlassende Instanz usw. vorhanden war[296]. Damit ist aber zugleich ein wesentlicher Unterschied gegenüber dem achämenidischen Verfahren gegeben, der gerade durch die Trilingue deutlich wird. Dort ist Pixodaros im aramäischen Teil der Gesetzgeber und gibt sich als solcher klar zu erkennen. Im Falle des Dekrets von Jerusalem ist das anders. Auch wenn man anzunehmen hat, dass die Zustimmung der seleukidischen Regierung Bedingung für die Gültigkeit des πρόγραμμα war, die lokale Behörde diese also eingeholt haben musste[297], so war dem Adressaten gegenüber die erlassende Instanz nicht genannt, und es konnte für diesen durchaus die jüdische Lokalbehörde als solche gelten, um so mehr, als die Adressaten in erster Linie Nichtjuden waren. Man wird also in dem Edikt des Antiochos, Echtheit einmal vorausgesetzt[298], keine Weiterführung der

[Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 9]. II. Leiden 1980, 86ff.) verteidigt worden. Nach J.-D. GAUGER, Hermes 118, 1990, 150ff., der sich in neuerer Zeit am intensivsten mit der Urkunde befasst hat, wäre diese, so wie sie überliefert ist, eine jüdische Komposition mit apologetischer Zielsetzung, angefertigt durch Erweiterung eines authentischen Tempelbetretungsverbotes, zu dem der erste (Betretungsverbot) und der letzte Satz (Strafbestimmungen) gehört hätten. Zeitlich wäre sie im Jahrhundert nach 130 v. Chr. entstanden (vgl. v.a. 163f.). Vgl. auch die Literaturangaben bei TH. FISCHER, 9f. Anm. 18.

294 Nach E. BIKERMAN, a.O. 82f. (= 101f.) beruht diese Behauptung des Josephus darauf, dass er das Wort πρόγραμμα in kaiserzeitlichem Sinne als 'allgemein zu verbreitendes Edikt' verstanden habe. Man kann sich aber auch fragen, ob er sich nicht an das literarische Vorbild der Verbreitung der Edikte der fremden Herrscher im Daniel- und im Estherbuch angelehnt hat, die oben S. 75ff. behandelt worden ist. Vgl. auch TH. FISCHER, 10 und J.-D. GAUGER, a.O. 151f.

295 Vgl. E. BIKERMAN, a.O. 68f. (= 87f.).

296 Dies nach E. BIKERMAN, a.O.

297 Auch J.-D. GAUGER, a.O. 156f. geht auf die Möglichkeit ein, dass 'die Priester ... dem König sozusagen die Feder geführt' hätten, sich also ein unserer Reichsautorisation mindestens ähnlicher Vorgang abgespielt haben könnte. Er lehnt sie aber ab, da nach der Garantie der jüdischen Gesetze im Brief an Ptolemaios (s.o.) ausser in Fällen offensichtlicher Missstände kein weiterer 'Regelungsbedarf' für innerjüdische Angelegenheiten von seiten der Reichsregierung bestanden habe. Dieses Argument als solches wird man nicht gelten lassen können. Es ist durchaus denkbar, dass die in einem bestimmten Zeitpunkt bestehenden Normen zwar als garantiert galten, Neuregelungen aber einer Autorisation durch die Zentrale bedurften.

298 Schwer zu erklären ist das Verbot, nicht nur das Fleisch und die Häute unreiner Tierarten nach Jerusalem zu bringen, sondern solche Tiere überhaupt in der Stadt zu halten.

achämenidischen Institution durch die Seleukiden im eigentlichen Sinne sehen können[299].

Es bleibt dabei, dass sich beim heutigen Kenntnisstand keine Parallelen zum persischen Autorisationsverfahren nachweisen lassen. Damit soll, wie schon in der ersten Auflage ausgeführt wurde, nicht behauptet werden, dass es keine gegeben habe und dass nicht ältere gleiche oder verwandte Methoden der Normensetzung als Vorbilder eingewirkt haben könnten. Ebenso sicher ist aber auch, dass das Entstehen der Einrichtung ohne weiteres allein aus achämenidischen Voraussetzungen heraus verstanden werden kann[300].

Im ganzen wird man also an der oben vertretenen Auffassung von der Reichsautorisation festhalten. Von den seinerzeit als Belege dafür in Anspruch genommenen Stellen fällt nur die Inschrift von Sardes eindeutig weg, allerdings nicht ohne in den Kreis der einschlägigen Phänomene wiederum einzutreten. Als neues gesichertes Zeugnis liess sich das Vorgehen im Grenzstreit zwischen Milet und Myus hinzufügen.

Von einer gewissen Bedeutung ist die Problematik um die Authentizität des Esrabuches[301]. Würde sich die von J.C.H. LEBRAM und G. GARBINI vertretene Auffassung als richtig erweisen - wogegen allerdings erhebliche Zweifel bestehen -, so würde der Passus im sog. Artaxerxesbrief zwar seine Bedeutung nicht völlig verlieren, weil, wie oben betont wurde, auch eine literarische Fiktion Elemente der Realität weitertragen kann, aber sein Gewicht würde doch eingeschränkt, gerade für die Bedeutung der Reichsautorisation im Zusammenhang mit der Konstituierung des jüdischen Priesterstaates.

Die Gesamtwürdigung kann davon ausgehen, dass in mehreren Beiträgen zur Interpretation der Trilingue dem Unterschied in der einschlägigen Terminologie zwischen der lykischen und der griechischen Version einerseits und der aramäischen anderseits zu viel Gewicht beigemessen wird. Die lokalen

Das sieht sehr nach übertreibender Konstruktion aus. Vgl. die berechtigten Zweifel von J.-D. GAUGER, a.O. 153ff. E. BIKERMANN, a.O 76f. (= 95f.) sieht darin das Verbot, solche Tiere in der Stadt zu züchten ('ce n'est pas l'entrée, mais l'élevage des animaux illicites qui est interdit dans la Ville sainte').

299 Vgl. auch R. KRATZ, 259, der damit rechnet, dass mit diesem Erlass des Antiochos persische Verwaltungspraxis angewandt worden sein könnte oder 'wenigstens in der Vorstellung (noch) präsent' war.

300 Das ist schon oben S. (26)35* (Ende des Hauptabschnittes) in dieser differenzierten Weise dargelegt worden. A. KUHRT hat das in ihrer Kritik (a.O. 200 unten) offenbar nicht voll rezipiert.

Ob in späteren Reichsbildungen vergleichbare Vorgehensweisen üblich waren, ist im übrigen für unsern Zusammenhang nicht von Bedeutung, da für uns nur der Ursprung der Reichsauorisation zu untersuchen ist.

301 Vgl. oben S. 54ff.

Fassungen sprächen von einem 'Beschluss'[302], die aramäische Fassung bezeichne diesen nur als 'Vorschlag'[303]. Nach dem Wortlaut des griechischen Textes solle der Satrap das erlassene Gesetz 'nur ratifizieren', nach dem aramäischen falle ihm die 'Entscheidung' zu. Die aramäische Version gebe nur, was für die zentralen Behörden relevant sei[304]. Man spricht dann von einem Nebeneinander von Institutionen griechischen Typs und Formen königlicher Kontrolle, von Verschiedenheiten der Sehweise und einer Relativierung der Lokalautonomie[305].

Nun ist es allerdings per definitionem selbstverständlich, dass lokalautonome Körperschaften ein höherrangiges politisches System über sich haben, und dass Lokalautonomie nicht identisch ist mit völliger Souveränität, ist eine Banalität. Man kann nicht daran zweifeln, dass es innerhalb der persischen Möglichkeiten lag, einer untertänigen Gemeinde in beliebiger Weise den Willen des Königs aufzuoktroyieren. Im Vorgehen des Pixodaros manifestiert sich aber, mindestens formal, genau das Gegenteil. Das Dekret des Satrapen bezeugt in Wirklichkeit nicht verschiedene Auffassungen über das Wesen der Lokalautonomie, sondern lässt ein ausgesprochenes Verständnis für das in-

302 Das wird, streng genommen, nur durch das griech. ἔδοξε bewiesen, da die präzise Bedeutungsspäre des entsprechenden lykischen Wortes (*hñtitube-*) nicht zu fassen ist. Vgl. dazu auch D. ASHERI, 114f.

303 Zum einschlägigen aramäischen Wort vgl. oben (25f.)33f. mit den Anmm. 75-77*, sowie ausführlicher oben S. 80ff.

304 So vor allem I. HAHN, 1978, 22. 1981, 52f.

305 So M. CORSARO, REA 85, v.a. Anmm. 53 und 54, anders dann Tributs, bes. 72f. Sehr extrem behandelt den Unterschied I. HAHN, 1978, 21 'Diese Änderungen dem griechischen Text gegenüber ... fügen sich in zwei verschiedene Systeme des politischen Denkens ein'. Die Abhängigkeit von der zentralen Gewalt sei unmittelbar und - wenigstens theoretisch - fast absolut. Ähnlich äussert sich D. ASHERI, 113ff. unter Berufung auf A. DUPONT-SOMMER und I. HAHN: Der Zusatz zum Beschluss der Xanthier, wonach Pixodaros κύριος sein solle (ebenso wie seine nicht genau verständliche Entsprechung im lykischen Text), sei dazu bestimmt, das mangels eines besseren Terminus gewählte ἔδοξε der Eingangsformel im Hinblick auf eine allfällige Unsicherheit über die realen Kompetenzverhältnisse ('sui veri poteri della consulta xantia') zu neutralisieren. Man kann aber nicht daran zweifeln, dass es im Griechischen Möglichkeiten gegeben hätte, den Beschluss der Xanthier direkt als blossen 'Antrag' zu kennzeichnen, wenn dies eine sachliche Notwendigkeit gewesen sein sollte. Dass Xanthos *brtʾ* (aram. Z. 3) bzw. *mtʾ* (aram. Z. 13) genannt wird (D. ASHERI, 115), lässt keinen Schluss zu über die rechtliche Qualität, welche die Stadt in den Vorstellungen der persischen Verwaltung besass. Auch für P. BRIANT, AchaemHist I, 5 Anm. 4a. ist die Trilingue ein neuer Beweis dafür 'que les rapports existants dans l'empire achéménide entre pouvoir satrapique et pouvoir local doivent être analysés dans une dialectique complexe et contradictoire'. Es ist aber nicht zu sehen, was an diesem Verhältnis widersprüchlich sein soll.

einander greifende Zusammenspiel zweier nicht gleichrangiger politischer Systeme erkennen[306]. Die terminologische Übereinstimmung zwischen der Trilingue und Daniel 6 erweist die Einbettung der Reichsautorisation in allgemeine achämenidische Gesetzgebungspraxis[307] und macht die aus den unterschiedlichen Formulierungen der lykisch/griechischen und der aramäischen Versionen gezogenen Schlüsse hinfällig[308]. Das Besondere, das sich aus der Trilingue ergibt, ist nach wie vor die Tatsache, dass zwischen der Zentrale und der abhängigen Gemeinde eine institutionalisierte Form des Zusammenwirkens bestand[309]. Wenn der Satrap die Flüche des lokalen Beschlusses übernahm und sie gewissermassen im eigenen Namen aussprach[310], belegt dies eben die Enge der Kooperation[311]. Welches die Formen des Entscheidungsprozesses auf lokaler Ebene waren, ist offensichtlich von geringerer Bedeutung. Im Fall von Xanthos können sie als demokratisch (im weiteren Sinne)[312] bezeichnet wer-

306 Erwähnenswert ist die Auffassung von O. BUCCI, Modes, 111ff., es sei achämenidische Politik gewesen, im konkreten Fall ad hoc durch eine königliche schriftliche dāta zu intervenieren und dabei die eigenen, persischen Normen ('una superiore - e commune - giustizia etico-religiosa' S. 115) in Anwendung zu bringen. Durch diese Beeinflussung der lokalen Rechtssetzungen sei allmählich ein 'jus commune imperiale' entstanden, wobei die Entsendung von königlichen Richtern in alle Teile des Reiches mitgewirkt habe. Eine eigentliche persische Gesetzessammlung im Sinne eines für das Reich verpflichtenden Kodex habe hingegen nicht existiert. Diese letztere Bemerkung ist wohl richtig (vgl. immerhin oben S. [24]31* mit Anm. 69 [S. 38*]). Im ganzen aber dürfte O. BUCCIs Sicht der Dinge aus den Quellen nicht durchwegs zu belegen sein.

307 Vgl. oben S. (25f.)33f.* und S. 80ff.

308 Die Möglichkeit, dass der Übersetzer den Text vielleicht ohne sachlichen Hintergrund verkürzte (vgl. aber über diese Frage oben S. 41ff.) und dass er bei der Wiedergabe lykischer Terminologie vor Problemen stand, hat mit den hier berührten grundsätzlichen Fragen nichts zu tun. Nach D. ASHERI, 122, der sich auf J. NAVEH stützt (vgl. a.O. Anm. 29), wäre der Verfasser des aramäischen Textes nicht aramäischer Muttersprache gewesen. Das könnte vielleicht die grammatische Unkorrektheit aram. Z. 19 erklären, wo man statt eines Nominalsatzes mit Partizip eine Konstruktion mit Imperfektum erwartet (vgl. oben S. [38f.]32f. Anm. 72*). Dass der aramäische Übersetzer v.a. den lykischen Text benutzt habe (D. ASHERI, a.O.), ist sehr unwahrscheinlich (vgl. oben S. [30]14f. Anm. 16*). Es spricht nichts für die Annahme, der Name des Priesters Simias habe im Lykischen auf einen Nasal geendet (D. ASHERI, a.O. Anm. 27). Die aramäische Form *sjmjn* kann nur dem griechischen Text entnommen sein, wo der Name nur ein einziges Mal und eben im Akkusativ auftrat.

309 Vgl. dazu oben S. (26f.)35f.*.

310 Die religiöse Iranisierung der entsprechenden Partien (aram. Z. 24ff., bes. 25) wird von da aus verständlich. Vgl. auch I. HAHN, 1978, 21.

311 Dies verkennt I. HAHN, 1981, 53. Vgl. auch M. BOYCE, II, 267f., die in der Verwendung des persischen *ḫšatrapati* für Apollon 'an element of diplomacy' sieht.

den, in Ägypten und bei den Juden waren es Sachverständige, bzw. Sachverständigengremien, welche die lokalen Normen formulierten. Mit den Formen der übergeordneten, achämenidischen Rechtssetzung waren sie alle kompatibel.

In diesem Zusammenhang ist auch die von TH. PETIT aufgeworfene Frage der chronologischen Entwicklung von Belang[313]. Vom Gesichtspunkt der Autorisation als Institution her gibt es keine wesentlichen Umgestaltungen. Das älteste Beispiel, die ägyptische Gesetzessammlung, gehört in die Zeit des Dareios, das jüngste, die Trilingue, in die letzten Jahrzehnte, vielleicht sogar die letzten Jahre des Reiches. Lässt sich aber ein Wandel in der Mentalität bei der Verwendung des Instruments feststellen? Von unseren Untersuchungen her wird man erneut verneinend antworten müssen, wobei man natürlich die Kärglichkeit des Materials sowohl in quantitativer Hinsicht wie in bezug auf unsere Kenntnis des Umfelds jedes der greifbaren Fälle in Rechnung stellen muss.

Dass die Lokalautonomie als solche der achämenidischen Regierung als Prinzip bewusst war, scheint evident[314]. Die bekannte Politik der Perser nach dem Jonischen Aufstand lässt sich nur von dieser Voraussetzung aus verstehen[315]. Der Hinweis G. WALSERS[316] auf die Grenzen dieser grundsätzlichen Haltung in der Praxis (z.B. im Falle eines Aufstandes) ändert nichts daran, scheint sie im Gegenteil zu bestätigen.

312 Damit soll nur ausgesagt werden, dass eine grössere Zahl politisch vollberechtigter Einwohner am Entscheid beteiligt war. Fragen wird man sich natürlich, seit wann demokratische Entscheidungsformen in Lykien bestanden und unter welchen Umständen sie sich entwickelt hatten. Vielleicht hat man hier griechischen Einfluss am Werk zu sehen. Damit haben wir uns aber nicht zu befassen, da es für unsere Probleme keine Bedeutung hat, wie die vom Reichsvertreter zu autorisierende lokale Norm zustande gekommen war.

313 Vgl. seine oben in Anm. 1 zitierte Rezension.

314 Vgl. z.B. die Zusammenstellungen von CH. TUPLIN, 111 und die Arbeit von M. CORSARO, Tributs 61ff., bes. 69.70.

315 Diod.10,25,3 erwähnt unter den persischen Massnahmen 'die Rückgabe der Gesetze' (ἀπέδωκε τοὺς νόμους ταῖς πόλεσι). Das kann nur meinen, dass die griechischen Städte als autonome Einheiten von den Persern als solche anerkannt wurden, und die Stelle beweist geradezu, dass die Institution 'Lokalautonomie' im Rahmen der persischen Reichsauffassungen tatsächlich existierte. Vgl. dazu z.B. GEROLD WALSER, Hellas und Iran (Erträge der Forschung. 209). Darmstadt 1984, 33.34. J.M. BALCER, Sparda by the Bitter Sea. Imperial interaction in Western Anatolia. Chico (Cal.), 1984, 248. CH. TUPLIN, 145.148. M. CORSARO, REA 75.82. D.F. GRAF, Greek tyrants and Achaemenid politics. In: J.W. EADIE and J. OBER, The craft of the ancient historian. Essays in honor of CHESTER G. STARR. Lanham 1985, 84. P. BRIANT, AchaemHist I, 3f. VERF., Transeuphratène 2, 1990, 157ff.

316 Vgl. seine oben in Anm. 1 zitierte Rezension.

Es bleibt schliesslich die Einfügung der Institution der Reichsautorisation in das allgemeine Bild des Achämenidenreichs. Eben wurde sie gewürdigt als Beweis des Vorhandenseins eines eigentlichen Reichsbewusstseins innerhalb der persischen Führungsschicht. Ist das nicht eine zu positive Sicht der Wirklichkeit? Widersprechen dem nicht Erscheinungen wie die häufigen Aufstände in Babylonien und Ägypten[317]? Den wichtigsten Beitrag zu dieser Problematik hat P. BRIANT durch die Untersuchung der antipersischen Bewegungen in Ägypten geleistet[318]. Er kommt zum Ergebnis, dass die persische Führungsschicht wohl über ein Reichsbewusstsein ('conscience politico-culturelle') verfügt habe, d.h. über das Verständnis für die politische und kulturelle Eigenständigkeit der Untertanen, über das Wissen um die Wichtigkeit dieser Individualitäten und damit über den Willen, sie zu respektieren, dagegen habe eine eigentliche Reichsideologie ('idéologie impériale') gefehlt. Die Loyalität der Untertanen habe allein auf einer Reihe persönlicher Bindungen beruht und habe nicht das Reich als solches betroffen[319].

Die definitorisch-konzeptuelle Problematik der Begriffe 'Reichsgesinnung' und 'Reichsideologie' und noch mehr das wichtige materielle Problem der mentalen Voraussetzungen der Reichsbildung, die mit den Ausführungen von P. BRIANT angesprochen werden, bedürfen dringend der Diskussion, doch kann hier nur gerade darauf hingewiesen werden. Unbestritten ist, dass das persische Regierungssystem stark feudale Züge aufwies und durch die persönlichen Beziehungen zwischen den Machtträgern verschiedener Stufen gekennzeichnet war[320]. In einem solchen feudalen, d.h. vor allem durch persönliche Loyalitäten geprägten politischen und gesellschaftlichen System kommt aber den Transmissionsmechanismen, den Kommunikation schaffenden Institutionen, eine besondere Bedeutung zu. Zu ihnen gehörte die im Vorstehenden dargestellte Reichsautorisation. Unabhängig von einem allfälligen Wandel der Mentalität hat sie eine Verbindung zwischen der dominierenden und der beherrschten Gruppe vermittelt.

Zu beachten ist bei einer Würdigung der ägyptischen Ereignisse, dass gerade in diesem Teil des Achämenidenreiches die Selbstverwaltungsorganisation am schwächsten ausgebildet war. Soweit einheimische Organisationsformen betroffen sind, sind es Tempel und ihre Träger, d.h. Priesterschaften,

317 Zum sog. Jonischen Aufstand, dessen Problematik wohl anders liegt, vgl. u.a. die oben Anm. 315 zusammengestellte Literatur.

318 Vgl. P. BRIANT, AchaemHist III, 137ff.

319 Vgl. P. BRIANT, a.O. v.a. 172f.

320 Einen guten kurzen Überblick über die Strukturen der Herrschaftspraxis gibt M.N. WEISKOPF, Hist.Einzelschr. 13ff.

die als lokale Systeme auftreten. Bei diesen verschärfte sich die Beaufsichtigung in achämenidischer Zeit, auch wenn nach den anfänglichen harten Eingriffen unter Kambyses die Beeinflussung weniger fühlbar gewesen zu sein scheint[321].

Mutatis mutandis gilt dasselbe für das zweite Gebiet oppositioneller Regungen, für Babylonien. Hier bestanden zwar in den Städten Versammlungen der Bürger und der Ältesten, aber ihre Kompetenzen waren offenbar vor allem juridisch und kaum politisch im eigentlichen Sinne[322]. Man kann generell davon ausgehen, dass sie in achämenidischer Zeit stark eingeschränkt waren. Wie in Ägypten waren in Babylonien die Tempel die wichtigeren lokalautonomen Körperschaften[323], und auch bei ihnen verschärfte sich in der Perserzeit der Zugriff wesentlich, und zwar vor allem aus fiskalischen Gründen[324]. Man wird nicht daran zweifeln, dass darin ein massiver Ansatzpunkt zu Unzufriedenheit vorhanden war.

Im übrigen weist P. BRIANT nach, dass die Opposition in Ägypten, wo sie ja am heftigsten auftrat, in weitem Umfang eine Reaktion auf die wirtschaftliche Ausbeutung war und dass sie in Ägypten zudem in diesem Sinne nicht

321 Vgl. E. BRESCIANI, CHJ I, 370f.

322 Mit den kommunalen Selbstverwaltungsformen in Babylonien hat sich allein MUHAMMED A. DANDAMAYEV mit einer gewissen Ausführlichkeit befasst. Vgl. seine Arbeiten: The Neo-Babylonian elders. In: Societies and languages of the Ancient Near East. Studies in honor of I. M. DIAKONOFF. Warminster 1982, 38ff. (mit der zusammenfassenden Bemerkung S. 40 'the centuries-old rivalry between the royal court and popular assembly had already under the Chaldean kings ended in the defeat of the assembly') und The Neo-Babylonian popular assembly. In: PETR VAVROUŠEK and VLADIMIR SOUČEK (edd.), Šulmu. Papers on the Ancient Near East etc. Prague 1988, 63ff. Wichtig ist seine zusammenfassende Darstellung CHJ I, 330ff., bes. 330.

323 Zu untersuchen wäre, wie weit im achämenidischen Babylonien neben den schwachen Bürgerschaften und den Tempeln die Institution des *ḫatru* und schliesslich auch die grossen Handelshäuser in das System der Transmissionsmechanismen eingeliedert werden sollten. Dass sie im wirtschaftlichen Bereich entsprechende Funktionen ausübten, ist evident. Wie weit konnten sie im gesellschaftlich-politischen Sektor eine gleiche oder eine ähnliche Rolle spielen?

Vgl. dazu vorläufig vor allem die Arbeiten von MATTHEW W. STOLPER, Entrepreneurs and Empire. The Murašû archive, the Murašû firm and Persian rule in Babylonia (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul. 54). Leiden 1985, v.a. 152ff. (bes. 153 'the system served a number of purposes desirable to the state'), DERS., The Kasr archive. AchaemHist IV, 195-205, v.a. 199f.200f. 203 und bes. 205 sowie auch DERS., Tributs, 147ff., bes. 152f. (hier nur in Bezug auf das Steuersystem).

324 Vgl. M. DANDAMAYEV, CHJ I, 334f., und auch besonders G. VAN DRIEL, AchaemHist. I, 161 'from the Neo-Babylonian to the Early Persian period there is an apparent shift from a more collegiate to a more centralized control'.

unbedingt spezifisch war für die achämenidische Zeit[325]. Hat es mit den mangelnden Möglichkeiten lokaler Eigenständigkeit zu tun, wenn die Akzeptanz der Herrschaft durch die wirtschaftliche Seite der Herrschaftsausübung bestimmt wurde[326], und man in den Persern vor allem die Bedrücker sah? Diese Besonderheiten der beiden Sonderfälle wären in ihren Auswirkungen detailliert und sorgfältig zu erforschen[327].

Wie immer man über diese Probleme denkt, man darf die Institution, die wir Reichsautorisation genannt haben, nicht ausklammern, wenn man in die auch unter universalgeschichtlichem Aspekt wesentlichen Strukturfragen der persischen Reichsbildung tiefer eindringen will.

325 Vgl. P. BRIANT, AchaemHist III, 139ff.

326 Allerdings ist die Frage, ob die persische Herrschaft eine Verschlimmerung der wirtschaftlichen Ausbeutung der Untertanen, der einzelnen wie der Kollektive, brachte, nicht klar zu beantworten. Vgl. z.B. für Babylonien über die Schwierigkeiten der Interpretation der vorhandenen Materialien G. VAN DRIEL, a.O. 167f. und die Beurteilung von A. KUHRT, CAH IV 137, wonach die Anzeichen darauf hinwiesen, dass die Besteuerung nicht besonders drückend gewesen sei.

327 Das durchaus greifbare Zusammenwirken einheimisch-lokaler und persischer Verwaltungsinstanzen in Ägypten oder in Babylonien ist bisher, soweit ich sehe, mit den hier aufgeworfenen Fragestellungen im einzelnen nicht untersucht, zumal für Babylonien die Dokumente nicht gesammelt vorliegen. Vorgänge, die der Reichsautorisation entsprechen, sind nicht zu erwarten. Jedenfalls weist unter dem, was ich kenne, nichts in diese Richtung.

ABKÜRZUNGS- UND LITERATURVERZEICHNIS

Aufsätze, die in Zeitschriften, in Sammelwerken oder als Akademieschriften erschienen sind, sind nur dann in das Literaturverzeichnis aufgenommen, wenn sie häufig zitiert werden. Sie werden dann ad hoc mit einer Kurzfassung des Titels oder mit der blossen Angabe des Jahres der Veröffentlichung angeführt. Auf die in das Verzeichnis aufgenommenen Einzelwerke wird mit dem Namen des Autors und gegebenenfalls mit einer Kurzfassung des Titels hingewiesen, so dass ihre Identifikation keine Schwierigkeiten bereiten sollte.

ABKÜRZUNGEN

Allgemeines:

AchaemHist — Achaemenid History. Vgl. das Literaturverzeichnis.

AHW — Wolfram von Soden, Akkadisches Handwörterbuch. 3 Bdd. Wiesbaden 1965-1981

BE — Bulletin épigraphique. In: Revue des Études Grecques.

CAD — The Chicago Assyrian Dictionary. Chicago und Glückstadt 1956ff.

CAH — John Boardman - N.G.L. Hammond et al. (edd.), The Cambridge Ancient History. Second edition. Vol. IV Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C. Cambridge 1988

CIS — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Paris 1881ff.

CHI — Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran. Vol 2. The Median and Achaemenian periods. Cambridge 1985

CHJ — W.D. Davies, Louis Finkelstein (edd.), The Cambridge History of Judaism. Vol.1. Introduction; The Persian period. Cambridge 1984

FGrHist — Felix Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin und Leiden 1923-1958

Fouilles VI — H. Metzger u.a., La stèle trilingue du Létôon. Vgl. das Literaturverzeichnis.

KAI — Herbert Donner - Wolfgang Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften. 3 Bdd. 2. Aufl. Wiesbaden 1966-1969

LSJ	Henry George Liddell - Robert Scott, A Greek-English lexicon, revised and augmented by Henry Stuart Jones. London 1940
OGIS	Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Edidit Wilhelmus Dittenberger. Lipsiae 1903-1905
PW	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Herausgegeben von G.Wissowa. Stuttgart 1894-1980
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum. Lugduni Batavorum
SIG	Sylloge Inscriptionum Graecarum. Herausgegeben von Wilhelm Dittenberger. 3. Aufl. Leipzig 1915-1924
TL	Lykische Inschrift, zitiert nach Ernestus Kalinka, Tituli Lyciae lingua Lycia conscripti (Tituli Asiae Minoris. I). Vindobonae 1901. Im wesentlichen damit übereinstimmend die Ausgabe von Johannes Friedrich, Kleinasiatische Sprachdenkmäler (Kleine Texte ..., hrsg. von H. Lietzmann. 163). Berlin 1932, 52-90
Tribut	P. Briant et C. Herrenschmidt (edd.), Le tribut dans l'empire Perse. Vgl. das Literaturverzeichnis.

Zeitschriften:

AfO	Archiv für Orientforschung
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran
ASt	Anatolian Studies
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BIDR	Bollettino dell' Istituto di Diritto Romano 'Vittorio Scialoja'
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BZ	Biblische Zeitschrift
BzN	Beiträge zur Namenforschung
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CRAI	Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
DHA	Dialogues d'Histoire Ancienne
DVB	Deutsches Verwaltungsblatt
ÉtCl	Études Classiques
HUCA	Hebrew Union College Annual
JBL	Journal of Biblical Literature

JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSS	Journal of Semitic Studies
OA	Oriens Antiquus
OAth	Opuscula Atheniensia
OLZ	Orientalistische Literaturzeitschrift
REA	Revue d'Histoire Ancienne
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
SBPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse
SCO	Studi Classici e Orientali
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici
SNR	Schweizerische Numismatische Rundschau
StIr	Studia Iranica
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

LITERATURVERZEICHNIS

Achaemenid History I. Heleen Sancisi-Weerdenburg (ed.), Achaemenid History I. Sources, structures and synthesis. Proceedings of the Groningen 1983 Achaemenid History Workshop. Leiden 1987

Achaemenid History II. Heleen Sancisi-Weerdenburg and Amélie Kuhrt (edd.), Achaemenid History II. The Greek sources. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop. Leiden 1987

Achaemenid History III. Amélie Kuhrt and Heleen Sancisi-Weerdenburg (edd.), Achaemenid History III. Method and theory. Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop. Leiden 1988

Achaemenid History Achaemenid History IV. Heleen Sancisi-Weerdenburg and Amélie Kuhrt (edd.), Achaemenid History IV. Centre and periphery. Proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop. Leiden 1990

Achaemenid History VI. Heleen Sancisi-Weerdenburg and Amélie Kuhrt (edd.), Achaemenid History VI. Asia Minor and Egypt: Old cultures in a new empire. Proceedings of the Groningen 1988 Achaemenid History Workshop. Leiden 1991

Rainer Albertz, Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (Stuttgarter Bibel-Studien. 131). Stuttgart 1988

David Asheri, Fra ellenismo e iranismo. Studi sulla società e cultura di Xanthos nella età Achemenide (Ideologia e Memoria. 3). Bologna 1983

Jean-François Aubert, Traité de droit constitutionnel Suisse. 3 vol. Neuchâtel 1967-1982

Hans Bauer und Pontus Leander, Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Halle 1927

Klaus Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer usw. Göttingen 1984

Joseph Blenkinsopp, The mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah. JBL 106, 1987, 409-421

Joseph Blenkinsopp, Ezra - Nehemiah. A commentary (The Old Testament Library). Philadelphia 1988

Erhard Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (Beiheft ZAW. 189). Berlin 1990

Laura Boffo, La lettera di Dario I a Gadata: i privilegi del tempio di Apollo a Magnesia sul Meandro. BIDR 81, 1978, 267-303

Mary Boyce, A history of Zoroastrianism (Handbuch der Orientalistik). I. Leiden 1975. II. Leiden 1982

Pierre Briant, Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne. 43). Paris 1982 (Sammlung von Aufsätzen. Zitiert wird nur nach der vorliegenden Sammelausgabe)

Pierre Briant, L'Asie Centrale et les royaumes proche-orientaux du premier millénaire etc. (Éditions Recherche sur les Civilisations. Mémoire. 42). Paris 1984

Pierre Briant, Polythéismes et Empire unitaire. In: Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. (Besançon 25-26 avril 1984) (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne. 68. 'Lire les polythéismes'). Paris 1986

Pierre Briant et Clarisse Herrenschmidt (edd.), Le tribut dans l'empire Perse. Actes de la Table ronde de Paris 12-13 Décembre 1986 (Travaux de

l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. 13). Paris 1989

Onorato Bucci, L'attività legislativa del sovrano achemenide e gli Archivi reali persiani. RIDA 3[e] série. 25, 1978, 11-93

Onorato Bucci, L'Impero achemenide come ordinamento giuridico sovrannazionale e *arta* come principio ispiratore di uno "jus commune Persarum" (*data*). In: Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes (Collection de l'École Française de Rome. 67). Pise-Rome 1983, 89-122

Anne Burton, Diodorus Siculus, Book 1. A commentary (Études préliminaires aux religions orientales etc. 29). Leiden 1972

Arthur Christensen, Die Iranier. In: Kulturgeschichte des Alten Orients (Handbuch der Altertumswissenschaft). München 1933, 201ff.

David J.A. Clines, Ezra, Nehemiah, Esther (New Century Bible Commentary). Grand Rapids 1984

David J.A. Clines, The Esther Scroll. The story of the story (JSOT. Supplement Series. 30). Sheffield 1984

Mauro Corsaro, Tassazione regia e tassazione cittadina dagli Achemenidi ai re ellenistici: alcune osservazioni. REA 87, 1985, 73- 95

Arthur E. Cowley, Aramaic papyri of the fifth century B.C. Oxford 1923

Werner Dahlheim, Gewalt und Herrschaft. Das provinziale Herrschaftssystem der römischen Republik. Berlin 1977

Godfrey R. Driver, Aramaic documents of the fifth century B.C. Oxford 1954

Jacques Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien (Mana. I.III). Paris 1962

Tamara C. Eskenazi, In an age of prose. A literary approach to Ezra-Nehemiah (The Society of Biblical Literature. Monograph Series. 36). Atlanta (Georg.) 1988

Frank Charles Fensham, The books of Ezra and Nehemia (New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids (Mich.) 1982

Thomas Fischer, Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Bochum 1980

Thomas Fleiner-Gerster, Grundzüge des allgemeinen und schweizerischen Verwaltungsrechts. 2. Aufl. Zürich 1980

Ernst Forsthoff, Lehrbuch des Verwaltungsrechts. 1. Teil. 10. Aufl. München 1973

Kurt Galling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter. Tübingen 1964

Giovanni Garbini, Storia e ideologia nell'Israele antico (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici. 3). Brescia 1986

Gillis Gerleman, Esther (Biblischer Kommentar-Altes Testament. 21). Neukirchen-Vluyn 1973

John E. Goldingay, Daniel (World Biblical Commentary. 30). Dallas 1989

Lester L. Grabbe, Another look at the *Gestalt* of 'Darius the Mede'. CBQ 50, 1988, 198-213

Pierre Grelot, Documents araméens d'Égypte (Littératures anciennes du Proche-Orient. 5). Paris 1972

Antonius H.J. Gunneweg, Esra (Kommentar zum Alten Testament. 19.1). Gütersloh 1985

Antonius H.J. Gunneweg, Nehemia (Kommentar zum Alten Testament. 19.2). Gütersloh 1987

István Hahn, Königsland und königliche Besteuerung im hellenistischen Osten. Klio 60, 1978, 11-34

István Hahn, Perioken und Periökenbesitz in Lykien. Klio 63, 1981, 51-61

Yvo Hangartner, Grundzüge des schweizerischen Staatsrechts. 2 Bdd. Zürich 1980

Martin Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. 3. durchgesehene Auflage. Tübingen 1988

Ernst Herzfeld, Zoroaster and his world. 2 voll. Princeton 1947

Walther Hinz, Darius und die Perser (Holle. Vergangene Kulturen) 2 Bdd. Baden-Baden 1976 und 1979

Simon Hornblower, Mausolus. Oxford 1982

Philo H.J. Houwink ten Cate, The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic period (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui. 10). Leiden 1961

Wilhelm Th. In der Smitten, Esra. Quellen, Überlieferung und Geschichte (Studia Semitica Neerlandica. 15). Assen 1973

Marcus Jastrow, A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. London-New York 1903

Charles-F. Jean - Jacob Hoftijzer, Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest. Leiden 1965

Ulrich Kellermann, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (Beihefte zur ZAW. 102). Berlin 1967

Roland G. Kent, Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon (American Oriental Series. 33). 2nd ed. New Haven 1953

Heidemarie Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dariuszeit (Göttinger Orientforschungen. III.4). Wiesbaden 1977

Klaus Koch, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte (Alter Orient und Altes Testament. 8). 2 Bdd. Neukirchen-Vluyn 1987

Reinhard Gregor Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld. Dissertation. Zürich 1987

Reinhard Gregor Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 63). Neukirchen-Vluyn 1991

Henri Metzger - Emmanuel Laroche - André Dupont-Sommer - Manfred Mayrhofer, La stèle trilingue du Létôon (Fouilles de Xanthos. 6). Paris 1979

Eduard Meyer, Die Entstehung des Judenthums. Halle 1896

Eduard Meyer, Forschungen zur Alten Geschichte. 2. Band. Halle 1899

Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine. Leipzig 1912

Eduard Meyer, Geschichte des Altertums. Vierter Band. 3. Aufl. hrsg.v. H.E. Stier. Stuttgart 1939

Carey A.Moore, Esther (The Anchor Bible). Garden City 1971

Sigmund Mowinckel, Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. 11. Hist.-Filos. Klasse. Ny Serie. No. 3. 5. 7). I. Oslo 1964. II. Oslo 1964. III. Oslo 1965

Günter Neumann, Neufunde lykischer Inschriften seit 1901 (Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris. 7). Wien 1979

Dieter Nörr, Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 50). 2. Aufl. München 1969

Martin Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. III. 10). Stuttgart 1928

James H. Oliver, The ruling power (Transactions of the American Philosophical Society. NS. 43,4). Philadelphia 1953

Albert T. Olmstead, History of the Persian Empire. Chicago 1948

Bezalel Porten, Archives from Elephantine. The life of an ancient Jewish military colony. Berkeley and Los Angeles 1968

Margaret Cool Root, The king and kingship in Achaemenid art (Acta Iranica. III. 19). Leiden 1979

Wilhelm Rudolph, Esra und Nehemia samt 3. Esra (Handbuch zum Alten Testament. 1. Reihe. 20). Tübingen 1949

Eduard Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Leipzig 1911

Rüdiger Schmitt, Probleme der Eingliederung fremden Sprachgutes in das grammatische System einer Sprache (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge. 11). Innsbruck 1973

Wolfgang Schuller, Die Herrschaft der Athener im Ersten Attischen Seebund. Berlin 1974

Gerhard Schulz (Hrsg.), Geschichte heute. Positionen, Tendenzen und Probleme. Göttingen 1973

Stanislav Segert, Altaramäische Grammatik. Leipzig 1975

Franciszek Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie mineure (École française d'Athènes. Travaux et mémoires. 9). Paris 1955

Wilhelm Spiegelberg, Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris. Leipzig 1914

Michael Stahl, Imperiale Herrschaft und provinziale Stadt. Strukturprobleme der römischen Reichsorganisation im 1.-3. Jh. der Kaiserzeit (Hypomnemata. 52). Göttingen 1978

Symbolae ad iura Orientis antiqui pertinentes P. Koschaker dedicatae (Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui pertinentia. 2). Leiden 1939

Oskar Treuber, Geschichte der Lykier. Stuttgart 1887

Christopher Tuplin, The administration of the Achaemenid Empire. In: Ian Carradice (ed.), Coinage and administration in the Athenian and Persian Empires (BAR. International Series. 343). Oxford 1987, 109-160

Friedrich Vittinghoff (Hrsg.), Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter (Historische Zeitschrift. Beiheft. 7 NF). München 1982

Ernestus Vogt, Lexicon linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Roma 1971

Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte (Historia Einzelschriften. 18). Wiesbaden 1972

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik. 3). 2. Aufl. Tübingen 1925

Michael Norman Weiskopf, Achaemenid systems of governing in Anatolia. Diss. Berkeley 1982

Michael Weiskopf, The so-called "Great Satrap's Revolt", 366-360 B.C. Concerning local instability in the Achaemenid Far West (Historia. Einzelschriften. 63). Stuttgart 1989

Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. 40). Lund 1946

Hugh G.M.Williamson, Ezra, Nehemiah (World Biblical Commentary. 16). Waco (Tex.) 1985

Hugh G.M.Williamson, Ezra and Nehemiah (Old Testament Guides). Sheffield 1987

Lawrence M. Wills, The Jew in the court of the foreign king. Ancient Jewish cult legends (Harvard Dissertations in Religion. 26). Minneapolis 1990

Hans Julius Wolff - Otto Bachof, Verwaltungsrecht 1. Ein Studienbuch (Juristische Kurz-Lehrbücher). 9. Aufl. München 1974

REGISTER

STELLENREGISTER

1. Literarische Überlieferung

a) Griechische Autoren

Aischylos

- Pers.859f. — 71[148]

Berossos

- FGrHist 680 F 11 — (20)25*

Diodor

- 1,94f. — (31)17[22.23]* 47
- 1,95,4f. — (15)17*
- 10,25,3 — 110[315]
- 15,10-11 — 85
- 17,30,4-6 — (36)29[64]*

Herodot

- 1,137 — 85
- 3,31 — 88f.
- 6,42,1 — 97[243]

Josephus

- Ant.12,138-144 — 104f.
- Ant.12,145f. — 105-107

Platon

- Leg.761e.767a — 97[245]
- (Ps.?)Plat.epist.7,332a-b — 71[148]

Plutarch

- Artox.3-7 — 89[211]

Xenophon

- Cyrop.1,61.3,3,22.7,1,1 — 94[234]

b) Altes Testament

Exodus

- 12,19 — 48

Jona

- 1,6 — 81

Esther
1,3 79f.
1,12-22 (23f.)30f.* 83
1,18 79f.
1,19 (23f.)30f.* 79f.83
3,8 79
7,4 87[206]
8,3-8 (37)31[68]* 86-88
8,11-12 86f.
9,20-32 (18f.)22f.* 82
10,1-3, bes.2 79[mit 179]
Esther Griechisch A
2,3.14.16.8,51 79[179]
8,4 87[206]
Daniel
1-6* 73.75[163]
2,13 (38)32[72]*
3,28 84
3,29 75[163]
3,31 75[163]
4 75[163].76[165]
6 62-78.84-86.89f.
6,1 68[mit 139].74
6,2 68[139].78
6,3 67f.87[206]
6,7-10 (23f.)30f.*(25f.)33f.* 80-82
6,7 66
6,8 (25f.)33f.* 73f.80-82.87[206]
6,9 (23f.)30f.* 69f.83.84[196].85f.
6,12 66
6,13 69f.73.83
6,16 66.69f.83.85f.
6,18 67.73.84
6,25 66.71[147]
6,26-28 75-78
6,27 90[212]
9,24-27 74
Daniel Griechisch LXX
5,30 70[145]
6 66[131].70.71[147].72[152].83[192]
6,1 70[145]
6,8.9 84[196]

6,13a 70.83[192]
6,18 84[197]
6,27 90[212]

Daniel Griechisch Θ
6,9 84[196]

Bel et Draco
Bel et Draco 62-67
1 63[120]
11.14 67[134]
21f. 66[130]
27 64[125]
28 (LXX) 29(Θ) 38 (JA) 66
31f. 65[mit 128]
33-39 64[124]
42 66

Esra
2,68f. 55[85]
4,14 87[206]
4,13.15.22 87[206]
6,11 (37)30[66]* 84
7,12-26, bes.25f. (17)20f.*(22f.)28f.* 51-54.56-58

Nehemia
2,1-8 (26)34*
5,14 46[35]
10 98f.102[273]
11,21-24 (18)21f.* 98[mit 249]
12,45-47 98[248]

1 Chronik
23-26 (18)22*
26,29-32 57f.
29,1-19 55[85]

2 Chronik
19,4-11 56-58
19,11 54[73]

2. Inschriftliche Überlieferung

a) Griechisch

Quelle	Seiten
J. et L.Robert, Fouilles d'Amyzon en Carie	
nr.2. (Amyzon)	93[mit 226]
CRAI 1975 (Sardes)	
306ff.(=SEG XXIX 1205)	(19-21)23-26* 90-96.107
J.Crampa, Labraunda. III.2	
nr.42 (Labraunda, Plataseis)	40.101
Fouilles de Xanthos VI	(12-14)13-16*.(21f.)26f.
(Trilingue vom Letoon)	(24f.)32f.* 39f.41-47.102.107-110
griech. Z.1	45[32]
Z.12	43[20]
Z.16ff.	(30)14[16]*
Z.35	(13)14*.(22)27* 97.102
L.Robert, Sinuri (Sinuri, Pelekos)	
nr.73(=Hellenica 7, 1949, 59ff.)	41.101
W.Buckler-D.Robinson, Sardis VII 1	
nr.22 (Sardes)	94
SIG	
134 (Milet - Myous)	96f.102
167 (Mylasa)	(35)27[58]* 99
168 (Erythrai)	100
169 (Iasos)	99
311 (Lagina, Koarendeis)	99f.
867 (Ephesos)	(36)29[63]*
F.Sokolowski, Lois sacrées	
nr.75 (Tralles)	(35)27[58]* 100
SEG	
XXVI 1229 (Lagina, Koranzeis)	40f.101
XXVIII 1224 (Telmessos)	43f.
C.B.Welles, Royal correspondence	
nr.1 (Skepsis)	76[164]
nr.70 (Baitokaike)	104f.

b) Altpersisch

Quelle	Seiten
DNa 10f. (akkad.4f.). DSe 9f. (akkad. 6). DZc5	77[168]

c) *Lykisch*

Fouilles de Xanthos VI (vgl. auch unter *a) Griechisch*)

lyk.	Z.1f.	44f.45[32]
	Z.12	(30)14[16]*
	Z.18ff.	(30)14[16]*
	Z.40f.	(13)14* 102

TL

44b,26	45[33]

d) *Phönizisch*

CIS I 120 (=KAI 156)	43[22]

e) *Aramäisch*

Fouilles de Xanthos VI (vgl. auch unter *a) Griechisch*)

aram.	Z.3ff.	44f.45[32]
	Z.6f.	(25f.)33f.* 80-82
	Z.12ff.	(30)14[16]*
	Z.14ff.	(30)14[16]*
	Z.18	(30)14[16]*
	Z.19	(24f.)32f.* 109[308]

3. Papyrologische Überlieferung

a) *Aramäisch*

A.Cowley, Aramaic papyri

nr.21 (Passah-Brief)	(15f.)18-20* 48f.

G.Driver, Documents

nr.7,6.8	68[136]
nr. 8,3	81
Fr.III 13	81[186]

E.Kraeling, Brooklyn Museum Aramaic papyri

nr.5,3. nr.9,2	81[184]

Henochfragmente ed. K.Beyer

106,14	84[194]
Frg.G 2,3	81[185]

b) *Demotisch*

W.Spiegelberg, Demotische Chronik

P. 215	(14f.)16-18* 47.53f.

WORTREGISTER

1. Griechisch

ἀπό	84[197]
ἀπόμοιρα	41
᾿Αρταξέσσεω	100
βαραδατεω	(20f.)24f.* 90f.
ἔδοξε	108[302.305]
δράκων	64[123.125]
καρανός	75[162]
κύριος	(13)14* 97.108[mit 305]
πατρῷιος	94[234]
περίοικοι	43[20.22]
πρόγραμμα	106[mit 294]
συμβιωτής	63
τέλος	97
ὕπαρχος	96[237]

2. Iranisch

dāma	39[5]
dāta	(39)34[79]* 50[55]
**gaušaka*	74[161]
ḫšatrapati	109[311]
**kārana*	75[162]
**kasunaθva*	68[136]
Māh o.ä	93
sāra	74
**sāraka*	74f.
vispazana-	77[168]

3. Lykisch

ehbijẽ	(30)14[16]*
epewẽtlm̃mẽi	43[20.22]
hñtitube-	108[302]

4. Akkadisch

lišānu	77f.
nazāqu	87[206]
paḫātu	46
ša rēši	75

5. . Hebräisch

ʾamānāh	98
dəbar jhwh, dəbar hammäläk	54[73].58
dāt	53[67]
lāšown	78[171]
Məšejzabel	(33)21[40]*
hitnaddeb	55[85]
ʿbr	(24)30* 83.87
ʿazārāh	58.60[107]
ʿal	(24)30*
ʿšt	81
päḥāh	46
qwm piʿel	(33)23[45]*
hešijb	(37)31[68]* 87
šowäh	87[206]
toqäp	87[206]

6 . Aramäisch

ʾarijk	87[206]
bʿl 'Bürger'	43[mit 22]
brt	108[305]
dmʾ	39[5]
dāt	53[67]
ḥsn	(24f.)32[mit 72](38f.)*
jʿṭ	(25f.)33f.* 80
ksntw	68[136]
kʿt	(16)19*
liššān	77f.
mt	108[305]
nzq	68[136].87[206]

sjmjn 109[308]
sārak 74f.
ʿdh (24)30* 83.87
ʿšt (25f.)33f.* 80-82.108
pḥh 46
rgš 66
śgʾ 78
šᵊlām 78
šnh 'Jahr' (35)26[56]*
šnh 'ändern' (37)30[66]* 84.87
tqp (33)23[45]* 87[206]

SACHREGISTER (AUSWAHL)

Hellenistisches 41.43f.51.104-107
Judentum (vgl. Judäa) 48f.49-51.61f.72f.79
Lokalautonomie (10)10f.*(21-23)26-29*(26f.)35f.* 39-44.107-110. 111f.
Löwen 65f.
Mederreich 69.75
Perserreich (vgl. Lokalautonomie)
  Edikte 75-77
  Gesetz (Veränderlichkeit) (23-25)29-33* 82-90
  Gesetz der Meder und Perser 69f.79f.
  Reichsautorisation (13f.)14-16*.(21-23)26-29*. (25f.)33f.* 39f.52 82.95f. 102-104.107-110
  Reichsgesetz, -gesetzgebung (31)18[24]*.(38)31[69]* (39)34[78]* 47[41].50[55].52-54.80-83.88-90
  Reichspolitik (31)18[24]*.(21-23)26-29*. (38)31[69]*(26f.)35* 46f.47[41].71.102.110[315].111-113
  Religionspolitik (20f.)24f.* 73f.90-96.103

Satrap, Satrapie 44-47.68[139].78
Strafrecht 85f.
Tribut-und Steuerwesen 39-44
Personen
Dareios I. 67f.71f.89f.
Esra 60
Hekatomniden 44-47
Josaphat 56f.
Kambyses 88-90
Regionen und Örtlichkeiten
Ägypten (14f.)16-18* 47.48[46].81f.111-113
Babylonien 64-66.112
Erythrai 100
Judäa (vgl.auch Judentum) (17f.)20-22* 46.83f.98f.105-107
Karien (35)27[58]* 40f.44-47.99-101
Kleinasien 92-96.96f.110
Lykien (12)12f.* 43f.
Sardes 92[220].94
Syrien 104f.
Religion
Mondgott 92f.
Schlangenkult in Mesopotamien 64[125]
Synkretismus 92-95
Römisches Reich (36)29[63]*

Klaus Koch

Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud



I. Persepolis 137
1. Die verwunderliche Konstanz des Perserreiches 137
2. Der Kampf des Großkönigs um die Weltordnung nach den Inschriften Dareios I. 143
2.1 Einzigartigkeit des Schöpfers und des erwählten Königs . . 143
2.2 Selbstvorstellung mit Titulatur 146
2.3 Der Ort der Völker und das Gesetz 149
2.4 Der Gegensatz von Gotteswillen und Drauga in der Bisotun-Inschrift 153
3. Der göttliche Schutz über Thron und Völker auf den Reliefs in Persepolis 159
3.1 Der Palast 159
3.2 Die Völkerprozession auf den Treppenwänden des Apadana 160
3.3 Der Osteingang des Tripylon 164
3.4 Die Reliefs im Hundert-Säulen-Saal 171
3.5 Vergleichende Deutung 174
4. Das Völkergestell auf den Grabdenkmälern 184
4.1 Die Grabfassade 184
4.2 Vergleich mit den Palastreliefs 187
4.3 Seitenblick auf die Jenseitsvorstellungen im Awesta 193
5. Der Nationalitätenstaat als Schöpfungsgegebenheit 197
5.1 Feste Zahlen für die Gesamtheit der Völker in Dokumenten und Reliefs 197
5.2 Bürger-Tempel-Gemeinden 203
6. Zusammenfassung 204

II. Esra und Jehud 206
1. Persische Religionspolitik gegenüber judäischen Untertanen . . . 206
1.1 Forschungsstand 206
1.2 Schriftstücke persischer Könige und Statthalter, den judäischen Kult des Gottes des Himmels betreffend . . 208
2. Der Artaxerxes-Firman 210
2.1 Textgefüge und Maßnahmenkatalog 210
2.2 Echtheit? 213
2.3 Artaxerxes-Firman und Esraerzählungen 216
2.4 Unechtheit der Regelung zur Gerichtsbarkeit 7,25? 219

3. Esradenkschrift 220
3.1 Zugehörigkeit zum chronistischen Werk? 220
3.2 Der Zusammenhang von Neh 8 (und 9) mit Esr 7-10
und das griechische 1./3.Esrabuch 224
3.3 Der Wechsel zwischen Er- und Ich-Stücken.
Esra-Quelle und chronistische Bearbeitung 228
3.4 Gattung und Quellenwert 236
4. Das Esra-Unternehmen 239
4.1 Die Grundlegung der Heimkehrer-Wallfahrt.
Esra vor Nehemia? 239
4.2 Die sakrale Chronologie 245
4.3 Die Organisation der Rückwanderung 248
4.4 Organisationsprobleme einer Bürger-Tempel-Gemeinde
in der Provinz Jehud 252
4.5 Esras Ankunft in Jerusalem und das Ringen
um die hohepriesterliche Stellung 257
4.6 Scheidung der Mischehen und Verhältnis
zu den Samariern 263
4.7 Die Proklamation des göttlichen Gesetzes am kultischen
Neujahrstag 270
4.8 Esras Gesetz: Sein Inhalt, sein Kalender
und sein Zweck 274
5. Rückblende: Frühere Erlasse persischer Könige
nach dem Esrabuch 284
5.1 Kyros und Scheschbazzar 285
5.2 Dareios und Serubbabel 289
5.3 Ein weiterer Artaxerxes-Erlaß? 293
6. Nehemia und seine Eingriffe in kultische Angelegenheiten 294
6.1 (Erste) Statthalterschaft und Mauerbau 294
6.2 Nehemias zweite Wirksamkeit 296
6.3 Theokratie versus Eschatologie 300
6.4 Vom Esragesetz zum Pentateuch 304

Abschließende Überlegung: Das Weltbild der Perser und das
Weltbild Israels als politische Faktoren 308

Nachwort 317
Literaturliste 318
Wortregister 326
Textstellenregister 326
Namensregister 334
Sachregister 336

I. PERSEPOLIS

1. Die verwunderliche Konstanz des Perserreiches

1) Von der Einnahme Babels durch die Truppen des Kyros 539 v. Chr. bis zum Sieg des Makedonen Alexander um 333 v. Chr. lag die damalige Ökumene den persischen Großkönigen zu Füßen. Mehr als 200 Jahre lang haben Achaimeniden die gewaltigen Landmassen von Indien bis zur Donau, vom Jaxartes bis nach Ägypten beherrscht, mit Ausnahme des griechischen Festlandes. Die Stabilität und Kontinuität des Riesenreiches, regiert von einem eben erst der Zivilisation erschlossenen Volk, wirkt überaus erstaunlich. Sicherlich kriselt es öfter an den Randgebieten, vor allem in Ägypten; ehrgeizige Satrapen versuchen hier und dort, sich vom Hof des Großkönigs unabhängig zu machen. In den Anfängen kam es um 520, als Dareios I. die Regierung ergriff, fast überall im Reich zu Aufständen, die es an den Rand des Zusammenbruchs brachten. Doch nachdem der erste Dareios seine Herrschaft gefestigt hatte, blieben, aufs Ganze gesehen, selbst unter schwachen Nachfolgern die Reichseinheit gewahrt und die Völkermassen untertänig. Da die Perser vorher den meisten Völkern der alten Welt als Barbaren galten und nicht nur den Griechen, sondern auch den Ägyptern und Babyloniern kulturell und technisch wie an Bevölkerungszahl erheblich unterlegen waren, ruft die Konstanz achaimenidischer Reichsorganisation nach einer historischen Erklärung.

Das Problem stellt sich noch dringlicher, vergleicht man andere Großmachtbildungen vorher und nachher im selben Raum. Die Assyrer hatten im 8. und 7. Jh. v. Chr. den Fruchtbaren Halbmond samt Ägypten sowie einen beträchtlichen Teil Kleinasiens beherrscht. Obwohl die assyrischen Großkönige zur Zeit der größten Ausdehnung ihrer Macht nur die Hälfte des Raumes beherrschten, der später Persien unterworfen war, und diese Länder im Blick auf die Struktur ihrer Bevölkerung erheblich homogener waren, gab es unablässig Aufstände, von denen die assyrischen Annalen nicht müde werden zu berichten. – Nicht weniger unruhig verliefen die Jahrhunderte griechisch-makedonischer Diadochenstaaten nach dem Ende der persischen Macht. Jene haben zwei bis drei Jahrhunderte lang die Gebiete regiert, die einst den Achaimeniden unterstanden. Einige der Diadochenhäuser geboten über einen beträchtlichen Machtbereich, allen voran die Seleukiden in Syrien-Mesopotamien, die mehr als andere sich als Erben der Achaimeniden fühlten. Doch die Jahrhunderte seleukidischer Vorherrschaft sind nicht nur durch häufige Palastrevolten geprägt - das gab es im Achaimenidenhaus auch -, sondern durch ständige Auseinandersetzungen mit unterworfenen Völkerschaften; man denke nur an den Makkabäeraufstand in Juda und die nachfolgenden Kriege mit den Hasmonäern oder an die Auseinandersetzung mit den Parthern, die schon wesentlich früher

begannen und bis an das Ende der seleukidischen Zeit andauerten. Wie haben die Achaimeniden es erreicht, eine Konstanz der Beherrschung von Völkern und Ländern höchst unterschiedlicher materieller und geistiger Entwicklung aufrecht zu erhalten, und das über Jahrhunderte hinweg, in einer Weise, die sich von derjenigen der Vorgänger- und Nachfolgestaaten so unverkennbar abhebt?

2) Für das Phänomen gibt es eine *hellenische Antwort*. Danach war es die pure Gewalt eines despotischen Regimes, die das Wunder hervorgebracht hat. Herodot, der das Perserbild der Griechen geprägt hat, stellt die persischen Großkönige dort, wo er grundsätzliche Erwägungen anstellt - und damit bisweilen seinen konkreten Erzählungen widerspricht - als Gewaltherrscher dar, die die Untertanen als Sklaven behandeln. Der Kampf Griechenlands gegen die persische Invasion ist ihm nichts anderes als der Kampf um die Behauptung von ἐλευθερία und Menschenwürde. In diesem Sinn läßt Herodot VII 135 in Gegenüberstellung von griechischer und persischer Mentalität die Spartaner stolz gegenüber dem Satrap Hydarnes erklären: "Sklave zu sein, verstehst du gründlich, von der Freiheit aber hast du noch nichts erfahren" (vgl. ThWNT II 487). Herodot hat als erster das Bild vom orientalischen Despoten entworfen, das seitdem unausrottbar durch unsere Geschichtsbücher geistert. Selbst moderne Althistoriker übernehmen noch sein Urteil. Man lese nur, wie Bengtson in der Fischer-Weltgeschichte (Bd. 5,2 7) die achaimenidische Reichsidee beschreibt:

> Unzweifelhaft ist die persische Auffassung vom Herrschertum und vom Verhältnis des Großkönigs zu den Untertanen mit der abendländischen und insbesondere mit der griechischen Freiheitsidee ganz unvereinbar. Für den Großkönig sind alle Untertanen, gleichgültig, welches Standes oder welcher Herkunft, letztlich Sklaven.

Reicht eine solche Erklärung zu einer 200jährigen Beherrschung der Ökumene wirklich aus? Normalerweise sind nackte Gewalt und Herrenvolkallüren Erscheinungen, die für einige Jahre und höchstens Jahrzehnte genügen mögen, um einen Vielvölkerstaat zu unterjochen; aber sie sind gewiß nichts, was auf die Dauer sich behauptet und Konstanz sichert. Könnte Herodots Urteil, wenn nicht aus absichtlicher Parteilichkeit, so doch aus einem Unverständnis fremder Art hervorgegangen sein? Lassen sich bessere Gründe für die Stabilität des Achaimenidenreiches finden?

3) Wendet man sich der anderen Seite der griechisch-persischen Front zu und fragt die *Völker Vorderasiens* nach ihrer Einschätzung persischer Fremdherrschaft in der uns von ihnen erhaltenen Literatur, ergibt sich ein völlig anderes Bild. Nicht nur die babylonischen Priester, welche den Kyros-Zylinder nach der Eroberung Babels verfaßt haben, überschlagen sich in positiven Wendungen

über den von ihrem Gott Marduk erwählten Perserkönig (AOT 368-370; ANET 315f.; TUAT 1, 407-410). Auch in Ägypten feiert Udscha-Horresnet, einst Admiral und später Priester des hochangesehenen Heiligtums von Sais, Kambyses als einen "trefflichen König", der im Heiligtum seiner Göttin Großes dargebracht hat (TUAT 1, 603-608), und Dareios preist er noch mehr. Zwar hat sich Ägypten hernach wie kein anderes Volk - von Hellas abgesehen - gegen die Perserkönige aufgebäumt, dennoch werden sie in der späteren Überlieferung als zwei (27. und 31.) ägyptische Dynastien geführt, eine Ehre, die vorher assyrischen und nachher griechisch-makedonischen Herrschern nicht widerfährt.

Das sprechendste Beispiel bietet das sonst fremden Königen gegenüber überaus kritische *Alte Testament*. Der Chronist sieht Kyros vom Geist Gottes erfüllt und setzt den Gott des Himmels, den dieser verehrt, unbedenklich mit dem eigenen Gott Israels gleich, dessen Einzigkeit sonst eifersüchtig gehütet wird (2Chr 36,22f.). Der Priester Esra führt ein Dekret des Artaxerxes auf eine Eingebung Gottes, des Gottes der Israeliten, zurück (Esr 7,27f.), gleiches tut Nehemia (Neh 1f.). Im gesamten Alten Testament findet sich kein einziges kritisches Wort über die Perserherrschaft, obwohl sie sich für das Land in wirtschaftlicher Hinsicht kaum weniger verheerend ausgewirkt haben dürfte als irgendeine andere Fremdherrschaft, der Israel im Laufe der Jahrhunderte unterworfen war. Erneut ist ein Vergleich mit der Art und Weise, wie die früheren Assyrer und späteren Hellenen erscheinen, aufschlußreich. Während den Israeliten die Perserkönige als vom Geist Jahwäs erfüllt gelten, werden Assyrerkönige als göttliche Zornesrute gemalt (Jes 10,5) oder als ein erst von Jahwä entsandtes, dann aber überheblich gewordenes Untier, dem der Gott Israels einen Ring in die Nase und einen Zaum ins Maul legen wird (Jes 37,26-29), von den Haßausbrüchen Nahums gegen den Gottlosen, den Verwüster und seine Blutstadt gar nicht zu reden! Über die Diadochen, insbesondere die Seleukiden, wird nicht freundlicher geurteilt. Das Buch Daniel schildert die hellenistischen Herrscher insgesamt als ein drachenähnliches Ungeheuer mit ehernen Zähnen und eisernen Klauen, was an Furchtbarkeit alles Vorhergehende übertrifft, um sich herum alles frißt und zermalmt, und was übrig bleibt, mit Füßen zerstampft (Dan 7,7f.; vgl. das Bild Antiochos IV. in den Makkabäerbüchern).

Die Perserzeit aber ragt als eine Insel des Friedens heraus mitten in einer Epoche, in der Israel zum Spielball fremder Mächte geworden war. Kein einziges Unheilsorakel gegen die Perser weist das Alte Testament auf, obwohl

selbst fernab liegende Völker im Namen Jahwäs mit dem Untergang bedroht werden[1].

Die fremdvölkischen Untertanen der Achaimeniden urteilen also erstaunlich positiv über ihre Zeit unter den Persern. Was veranlaßt ein so günstiges Urteil? Ein rücksichtsloser Gebrauch von Gewalt scheint für sie nicht der konstitutive Wesenszug achaimenidischer Herrscher gewesen zu sein.

Für dieses positive Sich-Abfinden mit iranischer Oberherrschaft gibt es gewiß ökonomische Gründe. Trotz drückender Abgaben, die an die Satrapenhöfe und an den Reichsschatz von Persepolis regelmäßig abzuführen waren, konnten in den relativ friedlichen Zeiten Handel und Wandel gedeihen. Das weckt ein Gefühl von Sicherheit und Zufriedenheit. Doch wird man sich nirgends dessen wirklich bewußt. M.W. wird nie gerühmt, daß man den Persern den wirtschaftlichen Aufschwung verdankt. So scheinen es nicht nur materielle, sondern auch ideologische Gründe zu sein, die zu einer gewissen Übereinstimmung mit dem weit ab regierenden Großkönig führen.

4) Moderne Historiker wissen für die eigenartige positive Einschätzung persischer Regierung durch die unterworfenen Völker einen Erklärungsgrund: Die Duldsamkeit gegenüber den verschiedenen Kulten und Religionen, also eine grundsätzliche *religiöse Toleranz*. Selbst Bengtson, der gewiß keine übertriebene Sympathie für die Perser des Altertums hegt, spricht von einer "unfaßbaren Toleranz" (S. 28). Anders als die Assyrer, die bei ihren Siegen die Götterstatuen der Besiegten abtransportieren - und meist ein Großteil der Bevölkerung deportieren -, sind die Achaimeniden bestrebt, die Unterworfenen in ihrer angestammten Heimat zu belassen und die fremdartigen Kulte unterworfener Länder nicht nur gewähren zu lassen, sondern tatkräftig zu unterstützen. Berühmtestes Beispiel ist die Sendung des Israeliten Esra als persischen Sonderkommissar, um den Kult in Jerusalem anhand des Gesetzes Jahwäs zu

1 Aufschlußreich erscheint die Stellungnahme der Profeten Haggai und Sacharja, die beide nicht nur zu Beginn der Perserzeit auftreten, sondern mit ihrer auf eine bevorstehende israelitische Weltherrschaft zielende Aktualeschatologie den Sturz der Achaimeniden implizit voraussetzen, wenn sie im Namen Jahwäs künden : "Ich stürze die Königsthrone, vernichte die Macht der Könige der Völker" Hag 2,22 vgl. Sach 2,1-4. Dabei wird den Völkern insgesamt Unheil angedroht, der Großkönig aber überhaupt nicht erwähnt! - Allerdings ist unter Alttestamentlern gegenwärtig die Mode verbreitet, möglichst viele Abschnitte der Profetenbücher für "sekundär" und damit nachexilisch nach mehr oder weniger subjektivem "literarkritischen" Geschmack auszusortieren. Das führt dann zur Folgerung, mit dem von Jahwä verurteilten "König von Assur" o.ä. sei in den Texten in Wirklichkeit ein persischer Herrscher gemeint (z.B. H. Wildberger, Jesaja, [BK X 3] 1982, 1214). Sollte sich das erweisen lassen, wäre die obige Aussage zu relativieren; doch sehe ich nicht, daß dafür bislang zwingende Gründe beigebracht worden sind.

erneuern. In Ägypten hatte Dareios I. schon früher einen ägyptischen Tempel in der Oase Chargeh bauen lassen und den Auftrag zur Kodifizierung ägyptischer Gesetze gegeben, die wohl vor allem die Verhältnisse an den Heiligtümern regeln sollen. Von einer ähnlichen Unterstützung des Apollonkultes in Kleinasien wissen wir aus einem dort erhaltenen Königserlaß[2]. Schon Eduard Meyer hat hervorgehoben, daß die Achaimeniden nicht nur die Religion ihrer Untertanen unbehelligt ließen, sondern "weiter gegangen" sind: "Überall haben sie ihre Herrschaft auf die Religion der Untertanen zu stützen gesucht und dieser und ihrer Vertretung, der Priesterschaft, weitgehende Konzessionen gemacht... und, wo es erforderlich war, der Priesterschaft eine feste Organisation und eine führende Stellung unter ihrem Volk gegeben" (GdA IV 1 1939 = 1954, 88).

Lassen wir dahingestellt, ob die Toleranz so uneingeschränkt war, wie es moderne Historiker zu beschreiben belieben. Immerhin hat Kambyses in Ägypten die meisten Kultstätten zerstört und nur drei oder vier zentrale Heiligtümer anerkannt und gefördert[3]. Der Statthalter des zweiten Dareios will der judäischen Kolonie in Elefantine zwar Tempel und vegetabilische Opfer, aber keine fleischlichen Opfer erlauben (AOT 453; ANET 492; TUAT 1, 257f.) - heißt das grundsätzliche Duldung? Als in Jerusalem mit dem Wiederaufbau des Tempels begonnen wird, erscheint es dem Satrapen Tattenai keineswegs selbstverständlich, daß dergleichen erlaubt ist, vielmehr strengt er ein umständliches Genehmigungsverfahren an (Esr 5f.).

Wie stellt sich solche Duldsamkeit für die achaimenidischen Herrscher selbst dar, welche direkte oder indirekte Begründung läßt sich ihren Inschriften und archäologischen Denkmälern entnehmen? Zu suchen ist also nach der Ideologie, mit der die Herrscher vor sich selbst sowie vor Gott und Menschen ihre Regierungsweise rechtfertigen.

5) Zur Lösung der Frage ziehe ich einige Inschriften Dareios I., die mir besonders aufschlußreich zu sein scheinen, heran, sowie einige Reliefs, die das Verhältnis des Großkönigs nicht nur zu seinen Völkern, sondern, wie ich meine, auch zum Kosmos veranschaulichen. Dabei gebe ich der Synchronie den Vorzug vor der Diachronie, besonders bei der Auswertung des Bildmaterials. Was immer die je eigene Vorgeschichte ikonografischer oder - in den Texten - formularhafter Motive gewesen sein mag, ihre überlegte Zusammenstellung unter Dareios I. und nahezu unveränderte Weitergabe bis zu den letzten

2 Koch, GÄR 466-476; Lochner-Hüllenbach bei Brandenstein-Mayrhofer 1964, 91-98.

3 Kienitz 1953, 55-60; A. Klasens, Cambyses en Egypte, JEOL 9/10 (1944-48) 339-349.

Achaimenidenkönigen läßt ein in sich geschlossenes Bedeutungsgefüge vermuten.

Dabei wird aber der synchrone Horizont so weit abgesteckt, daß er auch Texte aus dem Awesta einbegreift, die zwar einem anderen iranischen Dialekt entstammen und in einer weit östlicher gelegenen Landschaft entstanden sind, die aber nichtsdestoweniger ihrerseits ein Zeugnis altiranischer Weltansicht darstellen.

Die Iranisten streiten seit langem darüber, ob die Achaimeniden Zarathustra-Anhänger waren oder nicht, und wenn ja, ob das schon für Kyros gilt, den Begründer der persischen Großmacht, oder für Dareios I. oder gar erst für Xerxes, der in einer Inschrift von einer Beseitigung der *daiva*-Heiligtümer berichtet (XPh ANET 316f.). Sehe ich recht, scheint sich allmählich ein Konsens herauszubilden, nach dem Dareios I. mit der Übernahme zarathustrischer Gedanken begonnen hat, doch mit gebührenden Abstrichen gegenüber den rigoristischen Forderungen des ostiranischen Reformers, die sich aus der Staatsraison erklären[4]. Für unsere Untersuchung mag auf sich beruhen, ob es sich um direkte Einflüsse Zarathustras handelt, wenn die Könige sich zu Ahuramazda bekennen, oder ob sich neben Zarathustra in anderen Teilen Irans ähnliche Überzeugungen von der Einzigartigkeit Ahuramazdas parallel ausgebildet und diese dann auf die Achaimeniden abgefärbt haben, so daß Zarathustra gar nicht ein so originärer Religionsstifter gewesen wäre, wie gemeinhin vorausgesetzt wird. Hier wäre dann auch das problembeladene Verhältnis Dareios I. zu den Magiern zu bedenken, das deshalb für dieses Thema von Belang ist, weil die Magier im Westiran zu Trägern des Zoroastrismus geworden sind, Dareios aber ausgerechnet im Kampf gegen einen Magier Gaumata seine Herrschaft errungen hatte (s.u.). Was uns in diesem Zusammenhang beschäftigen soll, ist die Frage, ob neben der Berufung auf Ahuramazda den Achaimeniden auch das Konzept einer Weltordnung geläufig war, das sich mit dem zarathustrischen *aša/arta*-Begriff in Beziehung setzen läßt und zugleich als grundlegende Rechtfertigung persischer Weltreichsbildung dienen könnte.

[4] Übersicht Herrenschmidt 1980. Für Einführung des Zarathustrismus durch Dareios I. votieren J. Duchesne-Guillemin in: Zarathustra, hg. B. Schlerath, WdF 169 (1970) 233-238; Zaehner 1961, 21; I. Gershevitch, JNES 23 (1964) 17; H. Koch 1977, 174-182; zurückhaltend Colpe 1972, 342f. Für Widengren 1965, 142-149 hingegen bleibt es "... so gut wie absolut sicher, daß die Achämeniden keine Zoroastrier waren." Umgekehrt gilt Kyros schon als Anhänger Zarathustras bei Hinz 1976, 90. Und Boyce 1982, 41ff. meint sogar, daß achaimenidische Fürsten schon im frühen 6. Jh. v.Chr. die Lehre des Reformers übernahmen und Kyros als Zarathustrier gegen den Mederkönig aufstand; als Hauptargument dienen dabei die Feueraltäre der Kyrosresidenz Pasargadä.

2. Der Kampf des Großkönigs um die Weltordnung nach den Inschriften Dareios I.

2.1 Einzigartigkeit des Schöpfers und des erwählten Königs

a. Hymnischer Vorspann

Vom großen Organisator des Reiches, Dareios I., sind bis heute 47 Inschriften in altpersischer Sprache gefunden worden. Diejenigen davon, die man Kommemorativinschriften nennen möchte, um einen Ausdruck der Akkadisten zu gebrauchen[5], stellen einen dreiteiligen Eingang voran, bevor sie zum besonderen Anliegen übergehen. Er besteht aus a) Lob des Schöpfers, b) Selbstvorstellung des Großkönigs und c) Auflistung der unterworfenen Völker-Länder. Die beiden ersten Textteile hat C. Herrenschmidt 1976 und 1977 eingehend analysiert und anhand der auftretenden Varianten nachgewiesen, wie der Großkönig an den Formulierungen ständig gearbeitet hat, so daß wir uns hier "au coeur de son idéologie sur sa royauté" befinden[6]. Die nachfolgenden Achaimeniden ahmen diesen Eingang gern nach. Er läßt erkennen, daß nach achaimenidischer Überzeugung (zu Xerxes z.B. XPh ANET 316) hinter der persischen Oberherrschaft über die Völker eine Schöpfungsordnung steht, welche der gesamten Menschheit zum Segen dient.

Die älteste erhaltene Dareiosinschrift am Bisotun-Felsen (DB) hebt wie assyrische und neubabylonische Königsinschriften (und die erhaltenen kurzen Inschriften Kyros II.) mit Selbstvorstellung, Titel und Genealogie an: "Ich, Dareios, der starke König, des Hystaspes Sohn". Danach erst folgt ein kurzer Verweis auf den Gott, der ihn ernannt hat (§ 5): "Durch die Stärke Ahuramazdas bin ich König; Ahuramazda übertrug mir das Königtum"[7]. Spätere berichtende Inschriften stellen jedoch durch einen hymnischen Vorspann das Preisen Ahuramazdas der eigenen Selbstvorstellung voran, und zwar überwiegend (7mal) in der Form:

> Ein starker (*vazraka*) Gott (ist) Ahuramazda,
> der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf,
> der den Menschen schuf, der die Segensfülle/Freude schuf für den Menschen,

[5] RLA 6, 73f.

[6] 1977, 48.

[7] Weissbach 10f.; Kent 116-119, ferner AmH 7f.; AsH 10 und DPe 6f.; DNa 16 (zu den Abkürzungen s. Kent). *vašna-* wurde bislang mit "Wille" (Weissbach) oder "favor" (Kent 207a) übersetzt, doch die akkadischen und elamischen Versionen sowie urartäische Vorstufen legen "Stärke, Größe" nahe; O. Szemerényi, AcIr 5 (1975) 325-333. Vgl. Duchesne-Guillemin 1983, 138.

der den Dareios zum König machte, den einen zum König von vielen, den einen zum (militärischen) Befehlshaber von vielen[8].

Mit wenigen Worten werden Kosmos und Gesellschaft als eine gottgewollte Einheit erfaßt, innerhalb derer der Großkönig eine ausschlaggebende Rolle spielt. Der Wortlaut überrascht durch seine unmythologische Ausdrucksweise; nichts von anthropomorfem Werkeln des Gottes, nichts von einer Gottessohnschaft des Königs oder auch nur einer Liebesbeziehung, wie es ägyptische oder mesopotamische Parallelen voraussetzen würden. Das Bekenntnis mutet geradezu biblisch an. Setzt man statt Ahuramazda den Namen des israelitischen Gottes ein, und statt der Segensfülle oder Freude den hebräischen Ausdruck *b^e^raka*, so klingen die Zeilen wie eine Kurzfassung des ersten Kapitels der Bibel. Ein Unterschied tritt erst am Schluß zutage, wo nicht der Mensch allgemein zur Herrschaft über die übrige Kreatur eingesetzt wird wie in Gen 1,26-28, sondern allein der Achaimenide zum König der übrigen Menschheit. Zur Schöpfungsgegebenheit gehört also der Großkönig als Weltherrscher, und zwar nicht bloß das Amt als solches, sondern auch die Person, eben dieser Dareios, dieser Xerxes. Die Schlußsätze klingen geradezu prädestinatianisch. Findet sich ein so monotheistisch ausgerichtetes Bekenntnis auch sonst nirgends in den Königsinschriften des Altertums, so ist doch eine Vorherbestimmung der großköniglichen Regierung seit Urzeiten auch anderswo vorausgesetzt, so schon im Prolog des Codex Hammurabi (ANET 164; TUAT 1, 40).

b. Verwandtschaft mit Zarathustra

Die eigenartige Zuspitzung auf einen Schöpfergott, der auf das Heil der von ihm erschaffenen Kreaturen bedacht ist, erinnert jedoch nicht nur an die Bibel, sondern ebenso an die Gesänge Zarathustras, jenes iranischen Profeten, der in vorachaimenidischer Zeit - in welchem Jahrhundert man auch immer ihn ansetzen mag - begeistert sein Bekenntnis zu dem einen Weisen Herrn vorgetragen hat, gegenüber dem alle anderen bislang verehrten göttlichen Wesen zu Daevas herabsinken, zu Dämonen, vor denen man sich zu hüten hat; oder günstigenfalls zu Amesha Spentas, zu "Heiligen Unsterblichen", zu Erzengeln als einer Art himmlischen Hofstaats. Auch Zarathustra feiert Ahuramazda als Schöpfer (Yasna 44,4-7)[9], während weder die alte indoiranische noch

8 DNa 1-8, s. zu weiteren Dareios-Inschriften Herrenschmidt 1977, 20f. Der Passus wird auch von den Nachfolgern gebraucht s. XPa; XPb; XPc; XPd; XPf; XPh (ANET 316) usw.; Kent 147-156. *vazr(a)ka* geht auf den gleichen Stamm wie *vašna-* zurück (s. vorige Anm.) Szemerényi ebd. 333-343.

9 "Schöpfer", *dat/dar* - vom gleichen Stamm wie das Stichwort *da-* in den Inschriften - bleibt nach

die mesopotamische Religion ein entsprechendes zusammenfassendes Epithet kennt. Auf den Gott wird vor allem die Wirkungsgröße *aša* (ap. *arta-*) zurückgeführt, die Wahrheit und Gerechtigkeit in einem bedeutet und alle positive Ordnung in der Welt aufrecht erhält, eng mit einem "erwünschten Reich", das Ahuramazda heraufführen will, zusammenhängend. An die Anhänger resultiert daraus die strikte Forderung, für die Ordnung von *aša* zu kämpfen und den Kult der Abgötter mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu beseitigen. Schließen sich Dareios (und seine Nachfolger) der Lehre des seltsamen Profeten an? Die Hervorhebung Ahuramazdas und das Fehlen jedweden anderen Gottesnamens in den Inschriften scheinen dafür zu sprechen. Wie aber war es dann den Königen möglich, fremden Kulten gegenüber so duldsam aufzutreten? Müßte ein Zarathustrier nicht viel rabiater gegenüber den Praktiken fremder Götter und ihrer Heiligtümer aufgetreten sein als es je ein Assyrerkönig früher getan hatte?

Im Blick auf einen möglichen Zarathustrismus ergeben sich bei Dareios deshalb besondere Schwierigkeiten, weil er bei seiner Machtergreifung 522 v. Chr. gegen einen Magier aufsteht, der sich für den ermordeten Königssohn Bardiya ausgegeben und "Heiligtümer" (DB I 63f.) zerstört haben soll, die Dareios hernach wieder errichten läßt. Wie man auch zur Frage stehen mag, ob Dareios einen falschen oder womöglich den echten Bardiya beseitigt hat - dazu unten -, die auffällige Notiz vom Übergriff auf Heiligtümer kann m.E. Dareios nicht wenige Monate nach den Vorgängen selbst aufschreiben, ohne daß dem irgendwelche Tatsachen zugrunde liegen[10]. Hat dieser Bardiya dann aus zarathustrischem Eifer altüberkommene Kultstätten beseitigt, oder hat er als Verteidiger der alten Religion "neumodische" zarathustrische Feueraltäre angegriffen? Er wird als Magier bezeichnet, und die Magier, ursprünglich im Westiran beheimatet, gelten später in der gesamten Ökumene als die eifrigsten Missionare der ostiranischen Profeten. Waren sie das aber schon in jenen Tagen? Gerade wegen der Erwähnung von Magiern in den Persepolis-Täfelchen ist die Antwort heute umstritten[11]. So müssen diese Fragen alle offen bleiben.

Boyce 1975, 196 Ahuramazdas "constant epithet throughout Zoroastrian literature and invocation."

10 Nach Boyce 1982, 88 soll sich Dareios dabei nur einer in mesopotamischen Königsinschriften geläufigen Floskel bedienen, ohne daß dafür Belege angegeben werden. M.E. gibt es dort keinen Herrscher, der seinem Vorgänger Zerstörung (nicht nur Vernachlässigung) der Heiligtümer überhaupt vorwirft.- Zur Problemlage Duchesne-Guillemin 1972, 72f.

11 Den Magiern obliegt die Durchführung einer *lan* genannten Zeremonie. Gilt sie dem zarathustrischen Gott? So H. Koch 1977, 138; anders Herrenschmidt 1980, 331f.

Wenn Dareios Zarathustra nicht gekannt oder gar abgelehnt haben sollte, dann ist sein Preisen des Schöpfers Ahuramazda nur so zu erklären, daß eine einzigartige Hochschätzung dieses Gottes sich neben Zarathustra im Iran in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends ausgebildet hatte, und also mit einem nichtzarathustrischen Mazdaismus zu rechnen ist[12]; der Priester-Profet wäre demnach gar kein so originärer Religionsstifter gewesen, wie gemeinhin vorausgesetzt wird.

Über die Gesänge Zarathustras gehen die Achaimeniden-Inschriften in jedem Fall hinaus, da sie die Schöpfung und ihren Segen auf die Menschheit insgesamt ausrichten, während Zarathustra die Segnungen seines Gottes für die Rechtgläubigen reserviert[13]. Außerdem schreibt sich hier der Großkönig eine Vermittlerstellung zwischen Gottheit und Menschheit zu, wie sie nach dem Awesta doch wohl allein Spitama Zarathustra zukommen kann. Ein orthodoxer Zarathustrismus kommt also hier nicht zu Wort.

2.2 Selbstvorstellung mit Titulatur

Der Text fährt fort (25mal):

> Ich (bin) Dareios, der starke König,
> König der Könige, König der Völker - Länder,
> König dieser/der starken (*vazraka*) Erde,
> Sohn des Hystaspes, Enkel des Arsames.

Der Abschnitt ist in Anlehnung an die sogenannten assyrischen Prunkinschriften formuliert, was bei einem Vergleich mit einem assyrischen Beispiel ins Auge springt:

> Ich (bin) Assurbanipal, der große König, der mächtige König, der König der Gesamtheit, der König von Assyrien, der König der vier Weltgegenden, der König der Könige, der Fürst ohne Gleichen[14].

Die Kongruenz springt ebenso ins Auge wie die Reduktion, welche die Achaimeniden vornehmen. Nach vorn gerückt wird "König der Könige", der

12 Herrenschmidt 1977.

13 Die Einschränkung auch bei Xerxes XPh (= ANET 316) 46-56?

14 Assurbanipal Stele S; Streck 245. Zur Analyse der Titulatur Herrenschmidt 1976, die aber auf überlieferungsgeschichtliche Rückfragen verzichtet.

Titel "Herrscher über die Gesamtheit[15]" wird zu "König der Länder - Völker (*dahyūnam*)", wobei der Begriff sowohl das geografische Gebiet wie die je eingeborene Bevölkerung umfaßt, wie C. Herrenschmidt herausgestellt hat; sie hat darin einen fundamentalen politischen Begriff achaimenidischer Reichsidee erkannt[16].

Demnach geschieht die Umformulierung der akkadischen Vorlage nicht von ungefähr, sondern läßt ahnen, daß die Achaimeniden sich als Alleinherrscher über eine nach Nationen differenzierte Menschheit verstehen.

Indem die beiden assyrischen Königsprädikate *rabû* und *dannu* in dem einen persischen *vazraka* zusammengefaßt werden, erhält der Großkönig ein Prädikat, das im hymnischen Vorspann Ahuramazda zugekommen war, der ebenfalls *vazraka* genannt wurde. Obgleich der Gott nie König betitelt wird, wird dem Großkönig auf Erden eine Rolle zugewiesen, die derjenigen Ahuramazdas im All vergleichbar ist. Durch Betonung der gesamten Erde beansprucht der König eine Befehlsgewalt über alles, was der Schöpfer hienieden hat werden lassen[17].

Insofern erscheint das iranische Weltreich als unentbehrliches Element der Schöpfungsordnung, als eine Verwirklichung des Zieles, das der Schöpfer von Anfang an im Auge hatte. Dennoch hat das spiegelbildliche Verhältnis, "l'image miroir"[18] seine Grenzen. Nicht nur, daß der Großkönig über den Himmel nicht zu befinden hat, auch die Segensfülle oder Freude (*šiyāti-*) wird nicht von ihm abhängig gedacht, und irgendetwas zu erschaffen (*da*) vermag er nicht. Wenn ihm als "König der Könige" alle anderen Herrscher unterstellt sind, wird seine Vollmacht nicht nur unterstrichen, sondern auch eingeschränkt, indem derselbe Titel auch anderen Würdenträgern eignet. Das Prädikat "König der Länder" dürfte das gleiche besagen, nur daß jetzt nicht die abhängigen Vasallen, sondern ihr Bereich als schöpfungsgegeben ins Auge gefaßt wird; der einschlägige Terminus *dahyu-*, der Volk wie Heimatland zugleich bedeutet, taucht nicht von ungefähr auf. Beide Titel interpretieren die vorangegangene Aussage im hymnischen Vorspann, daß Ahuramazda den Achaimeniden als den einen zum König der Vielen gemacht hat. Die Vielen sind nicht eine ununterscheidbare Masse, ein unübersehbares Sklavenheer, über das sich einsam der Monarch erhebt, sondern eine gegliederte Menge, deren jeweilige Besonderheit wohl zu

15 Akkadisches *šar kiššati* wird assyrisch-neubabylonisch nie offizieller Titel: M.J. Seux, Épithétes Royales accadiennes et sumériennes 1967, 315[262].

16 1976, 40-42.62.

17 In der babylonischen Version werden allerdings verschiedene Ausdrücke benutzt: "Darius unterscheidet zwischen *irṣitu* 'Erde' als Objekt der göttlichen Schöpfung und *ḳaḳḳaru* 'Erdboden' als Bereich seiner Herrschaft", Weissbach 86 e-e.

18 Herrenschmidt 1977, 43.

beachten ist[19]. Häufig wird betont, daß die Inschriften in ihrem Eingang die persische Oberherrschaft rechtfertigen sollen und nur verfaßt seien, um von den Untertanen gelesen zu werden[20]. Hier sind aber doch Einschränkungen zu machen. Weder die Bisotun-Inschrift noch diejenige am Felsen von Naqš-i-Rustam waren für Menschenaugen lesbar, nur Abschriften werden im Reich - bis hin nach Elefantine - verbreitet. Viele Inschriften im Palastinnern von Persepolis sind höchstens der Hofgesellschaft zugänglich gewesen. Daß ein hymnischer Vorspann dem eigenen Titel vorangestellt wird, läßt sich doch wohl nur aus eigenständigen religiösen Beweggründen erklären. Der Vorspann wird auch deshalb auf die Untertanen wenig gewirkt haben, weil das Bekenntnis zum einen Schöpfer selbst persischen Untertanen fremd war, mit solchem Anfang also keineswegs ein Konsens erreicht wird. Ob dabei die private Frömmigkeit eines Dareios oder Xerxes unmittelbar durchschlägt, oder ob sich hinter den Sprachmustern eine mazdajanische Gruppe verbirgt, denen sich die Könige verpflichtet wissen, mag dahingestellt bleiben - wenn sich beides überhaupt trennen läßt. Jedenfalls gibt der Eingang zu erkennen, daß iranische Herrschaft über die Völker sich nicht bloß als die Übermacht der puren Gewalt versteht. Ihre Ideologie scheint darüber hinaus nicht einfach nur aus Legitimationsbedürfnissen hergeleitet zu sein, sondern anscheinend aus religiösen Erfahrungen, die über zweckrationale Bestimmungen hinausreichen.

Wird solche Annahme dadurch widerlegt, daß Dareios gegenüber andersvölkischen Untertanen seinen Gottesbezug in deren polytheistische und mythologische Sprache übersetzt? So weist die neugefundene Stele aus Susa, die ursprünglich im ägyptischen Heliopolis stand, in der persischen Version das eben angeführte Bekenntnis zum Schöpfertum Ahuramazdas auf, erklärt aber in der ägyptischen Parallele, daß Dareios ein "vollkommener Gott" und der ägyptische Atum sein "Vater" sei, während sein siegreicher Bogen ein Geschenk der Göttin Neith darstelle[21]. Doch solche Diskrepanz auf ein und derselben Stele erklärt sich wohl eher daraus, daß Dareios mit einer "unterentwickelten" religiösen Erkenntnis bei der Masse der Völker seines Reiches rechnet und deshalb *ad usum delphini* mythologisch redet. Schwerer wiegt, daß die elami-

19 Herrenschmidt 1976, 42f. möchte den Plural "Könige" nur auf die dem König unterstellten persischen Stammesfürsten beziehen. Das erscheint von der assyrischen Vorstufe her unwahrscheinlich. Eher sind damit die (meist persischen oder medischen) Satrapen gemeint, die griechisch βασιλεύς (Der Kleine Pauly 4, 1564) und hebräisch *mäläk* (? Esr 6,22) heißen. Auch seinen eigenen Vorfahren legt Dareios den Titel bei (DB I 6-11), obwohl sie nur (medische) Satrapen gewesen sein können.

20 Z.B. Herrenschmidt 1977, 55.

21 Boyce 1982, 125f.; J. Yoyotte, Les inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius à Suse, CahDAFI 4 (1974) 181-183; TUAT 1, 609-613.

schen Persepolistäfelchen Lieferungen an die verschiedensten, vor allem elamischen und babylonischen, Gottheiten registriert. Zwar wird Ahuramazda ebenfalls mit Gaben bedacht, aber keineswegs mit den reichlichsten. Andererseits wird kein von Zarathustra als Daeva gebrandmarkter Gott bedacht und Tieropfer werden vermieden[22]. So wird man von einem Mazdaismus Dareios I. ausgehen können, der von ihm freilich als "Herrscherreligion" geübt und noch nicht einmal im persisch-elamischen Stammesgebiet gewaltsam durchgesetzt wird. Andererseits dürfte er mit seinem vehementen Bekenntnis zum einzigen Schöpfer am Eingang der Inschriften, soweit sie abschriftlich im Reich verbreitet wurden, auch eine missionarische Absicht verfolgen.

2.3 Der Ort der Völker und das Gesetz

a) Das Heimatrecht der Nationen

Schon die Bisotun-Inschrift bringt nach der Selbstvorstellung des Königs einen weiteren einleitenden Teil DB I §§ 5-8, der den Umfang des von Ahuramazda übertragenen Reichsgebietes beschreibt, ehe dann zum eigentlich erzählenden Teil DB I §§ 9ff. übergegangen wird. Dort heißt es:

> Durch die Stärke (*vašnā*) Ahuramazdas bin ich König... dies sind die Völker-Länder, die zu mir kamen. Durch die Stärke Ahuramazdas wurde ich ihr König.

Danach werden 23 Namen aufgezählt und Loyalität und Gehorsam gegenüber dem König gerühmt bis zur abschließenden Bemerkung:

> Durch die Stärke Ahuramazdas achteten diese Völker-Länder mein Gesetz, wie zu ihnen von mir gesagt wurde, so geschah es.

Einen analogen Eingangsteil weisen die Susainschriften DSe; DSm, aber auch die Grabinschrift DNa auf (ebenso XPh vgl. DPe). Die aufgezählten Völkerschaften hatten (entweder 23 bis) 24 oder 28 (bis 30) Namen, wobei die Liste mit der politischen Einteilung nach Satrapien nicht übereinstimmt (s.u. 5.1). Auf die Erringung der Herrschaft über die Reichsvölker greift dann der Hauptteil der Inschrift gleich am Anfang zurück:

> Vieles, was übel getan wurde, machte ich gut. Die Länder (*dahyāva*) waren in Unruhe (*yaud-*), der eine schlug den andern. Doch folgendes führte ich durch die Stärke Ahuramazdas herauf: daß keiner den andern schlägt; jedes ist an seinem (verordneten) Platz (DSe 30-42).

22 Boyce 1982, 132-141; H. Koch 1977 passim.

Oder es heißt (DNa 30-38 vgl. XPh 28-35):

> Als Ahuramazda diese Erde in Unordnung (*yaud-*) sah, gab er sie mir, machte mich zum König, ich bin König. Durch die Stärke Ahuramazdas brachte ich sie an ihren Platz zurück. Was ihnen von mir gesagt wurde, das taten sie, wie es mein Wille war.

Für jedes Volk wird also ein ihm zustehender Platz vorausgesetzt. Das entsprechende ap. *gathu-* meint eine Stätte, auf der man sicher leben kann, "foundation", wie Kent gelegentlich übersetzt[23]. Der Begriff taucht schon in Bisotun auf, doch mit anderem Bezug und ohne Gegensatz zu einer vorangegangenen Unruhe. Dort hört es sich so an (DB I 61-71):

§ 14 Die Königsherrschaft, die uns von unserem Geschlecht (*taumā-*) genommen war, brachte ich zurück, stellte es an seinen Platz (*gathu-*) wie vordem. Ich baute die Tempel auf, die Gaumata, der Magier, zerstört hatte. Ich gab dem Volk wieder das weite Land, die Herden und die Wohnungen, die Haussklaven und die Häuser, die ihnen Gaumata, der Magier, entrissen hatte. Ich stellte das Volk (*kāra-*) an seinen Platz (*gathu-*), so wie vordem, Persien, Medien und die übrigen Länder (*dahyāva*)...

Nach der Stärke/dem Willen Ahuramazdas tat ich dies. Ich gab mir Mühe, bis ich unser Haus (*vith-*) an seinen Platz (*gathu-*) gestellt hatte so wie vordem.

An dieser Stelle zielen die königlichen Maßnahmen auf die Wiederherstellung des angestammten Platzes für die drei altiranischen Gesellschaftsschichten, von der Familie über das Geschlecht bis hin zum Volksheer[24]. Der *gathu-* der übrigen Länder-Völker hinkt in dieser ersten Inschrift deutlich nach. In den jüngeren Inschriften tritt hingegen allein der Völker-*gathu-* hervor. Danach gibt es einen durch die Schöpfung vorherbestimmten Platz, d.h. eine dem Volkscharakter entsprechende Heimat mit den angemessenen Institutionen mit Tempel, Weideland, Sklaven und Wohnstätten. Solche gottgesetzte internationale Ordnung hat der Großkönig durch seine militärischen Aktionen wieder hergestellt.

Ein Zurückführen von Göttern und Menschen an ihren, mit Städte- oder Tempelnamen gekennzeichneten Ort (*ašru*) rühmen auch akkadische Königsinschriften, vom Prolog des Codex Hammurabi (Ia 65: "restore" ANET 164;

23 S. 120a letzte Z.; vgl. Brandenstein-Mayrhofer 121.

24 Zu analoger Gliederung im Awesta Herrenschmidt 1976, 39.

TUAT I 41) bis hin zum Kyros-Zylinder (Z. 32; ANET 316 ; TUAT 1, 409). Doch gibt es dabei, soweit ich sehe, nirgends einen Hinweis auf Völker und Länder. Mit Dareios I. setzt sich also ein neuer, an der Nationenvielfalt ausgerichteter Schöpfungs- und Herrschaftsgedanke durch. Was in akkadischen Inschriften die Bereinigung partieller Unordnung bedeutet, wird hier zu einer globalen Aktion, bei der man sich fragt, ob sie nur auf die Wiederherstellung der Verhältnisse zielt, wie sie unter dem Vorgänger Kambyses geherrscht hatten, oder ob nicht gar eine Wiederherstellung urzeitlicher Ordnung angestrebt wird, wie sie nach iranischer Überlieferung etwa unter dem Urkönig Yima bestanden hatte[25]. Wie genau die völkische Vielfalt beachtet wurde, zeigt sich an einem Wechsel der Titulatur. Während Dareios I. sich als König "aller (*vispazanānām*) Völker" vorstellt (DNa 10f.; DSe 9f.; DZc 5), was in alttestamentlich überlieferten aramäischen Texten zu Erlassen des Großkönigs an "alle Völker, Stämme und Sprachen" führt (Dan 6,26-28, s.o. Frei S. 75-78), nennt Xerxes sich nunmehr "König der Völker/Länder vieler (*paruv*) Menschen" (XPa 7f.; XPb 7f.; XPc 7 usw.), was bei Artaxerxes II. und III. zu "König der Völker/Länder" verkürzt wird (A^2Sa 1; A^2Sc 3f. usw.; A^3Pa 11).

b. Das Gesetz in der Schöpfung

Der König, der die Völker in ihre Heimstätten zurückführt und sie dort ihrer Art gemäß organisiert, legt ihnen zugleich sein Gesetz auf. Schon die oben zitierte Stelle DB I 20-24 stellt nach der Aufzählung der untergebenen Völker fest, daß sie alle durch Ahuramazdas Fügung "meinem Gesetz" wandelten. In späteren Inschriften befindet sich dieser Hinweis: "mein Gesetz, das ward gehalten" bereits vor der Aufzählung der Länder (DSe 20.37; DNa 21; XPh 18f.). Doch verschwinden mit dieser Umstellung zugleich die Perser aus der Reihe der untergebenen Länder, wo sie der frühere Beleg (DB) noch mitgezählt hatte. Sobald auf das großkönigliche Gesetz verwiesen wird, werden sie ausgenommen, vielleicht ihrer Abgabenfreiheit wegen. Für alle andern aber ist das Gesetz, *dāta-*, ap. stets im Singular gebraucht (die babylonische Version setzt bezeichnenderweise den Plural), das Mittel, mit dem der Großkönig die Ordnung der Erde herstellt und sichert. Als Instrument der Weltregierung bezweckt es nach dem Kontext nicht, die Menschheit zu nivellieren und womöglich ein einheitliches Staatsvolk zu schaffen, wie es wohl das Ziel assyrischer Herrscher war, sondern im Gegenteil, durch Wahrung der Verschiedenheit der Länder/Völker die Reichseinheit zu fördern. Hier scheint ein

[25] Boyce 1975, 92.95.289. Vom "Platz" der Länder spricht allerdings schon der ägyptische Sonnenhymnus; z.B. J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete (Die Bibliothek der alten Welt) 1975, 219 Z. 85.

föderalistisches Prinzip durch, welches begreiflich macht, warum die Großkönige jene kultische Toleranz betreiben und Gesetze sammeln lassen, welche den Landesbrauch aufgreifen, wie ich das eingangs ausgeführt hatte. Da der persische Begriff *dāta* ein neutrisches Partizip zum Verb *da-* "machen, erschaffen" ist[26], und genau dieses Lexem im hymnischen Vorspann der Texte für die Erschaffung von Himmel und Erde durch den Gott verwendet war, darf man fragen, ob das großköniglich "Erschaffene" nicht auf menschlicher Ebene göttliches Schaffen weiterführen soll bzw. Ausführungsbestimmungen zum Fortgang der Schöpfung Ahuramazdas beinhaltet.

Xerxes wird einen Schritt weiter gehen und anscheinend seine Erlässe mit dem Gesetz Ahuramazdas direkt gleichsetzen, wohl wissend, daß die Einhaltung sich nicht selbstverständlich ergibt und deswegen der Mahnung bedarf (XPh 49.52 vgl. 18f.; ANET 316):

> Habt Achtung vor dem Gesetz, welches Ahuramazda begründet hat, verehrt Ahuramazda und die wahrhaftige Gerechtigkeitsordnung (*arta-*) sorgfältig!
>
> Der Mensch, der das Gesetz achtet, das Ahuramazda aufgerichtet, und Ahuramazda und Arta sorgfältig ehrt, wird glücklich in diesem Leben und selig, wenn er stirbt.

An dieser Stelle weist das Gesetz über die Ordnung der Erde hinaus und schafft Vorbedingungen für ein heilvolles Geschick im Jenseits. Wie hat die achaimenidische Gesetzesauffassung auf die unterworfenen Völker gewirkt? Bezeichnenderweise wird das persische Lexem *dāta-* von vielen Sprachen als Lehnwort übernommen, so vom Akkadischen (AHW 165) wie Hebräischen und Aramäischen (KBL 220; 1067), es enthält also Konnotationen, die über die Bedeutungsbreite einheimischer Gesetzesbegriffe hinausgehen und der jeweiligen Sprachgemeinschaft als bedeutsam und erhellend einleuchten. Daß das großkönigliche Gesetz auf die Völkereigenart Rücksicht genommen hat, war oben (unter 4); s. auch Frei oben S. 8ff.) anhand der ägyptischen und alttestamentlichen Beispiele dargelegt worden[27]. Das Echo von seiten der Betroffenen läßt sich eindrucksvoll am Artaxerxes-Erlaß des israelitischen Priesters und Schreibers Esra studieren, wo der Data des israelitischen Gottes und der Data des Königs unbedenklich auf gleicher Ebene erscheinen können (Esr 7,26). In jüngeren Schriften des Alten Testamentes wird das unwiderruflich geltende

[26] Kent 188f.

[27] Auf *datu* des persischen Königs wird in spätbabylonischen Rechtsurkunden verwiesen, die inhaltlich babylonischer Rechtstradition entsprechen, RLA 3, 279. Nach Oppenheim (CHIr 2, 547[3]) ist allerdings das akkadische Lehnwort stets auf Perser- oder Partherkönige bezogen.

"Gesetz der Meder und Perser" bewundernd angeführt (Est 1,19; Dan 6,13). Auch israelitische Überlieferungen beziehen das persische Reichsgesetz auf Länder, Völker und Sprachen (Est 3,14), lassen es also auf die Differenzierung der Menschheit Rücksicht nehmen. Der Großkönig schreibt "in jedes Gebiet mit seiner Schrift und zu jedem Volk in seiner Sprache" (Est 1,22; 3,12). (Man mag darüber hinaus fragen, ob das nachexilische Israel mit seinem steigenden Beharren auf einem unwandelbaren göttlichen Gesetz sich nicht zu einem guten Teil am Gesetz des Großkönigs orientiert; der hebräische Begriff *torā* war von Haus aus vermutlich erheblich flexibler gedacht gewesen.)

Ganz anders die Optik der meisten Griechen. Herodot schildert VII 104 eine Szene, in der der Grieche Demarat dem Großkönig Xerxes gegenüber die Spartaner rühmt, die in der Schlacht bis zum Tod kämpfen, weil sie niemand über sich haben als das Gesetz, dem sie allein gehorchen, während ihre Feinde, die Perser, allein von der Knute des Despoten in die Schlacht getrieben werden. Nicht bloß von persischen Inschriften her erweist sich dieser Gegensatz als allzu einfach und konstruiert. Nicht nur die persische Armee, sondern auch führende Kreise der unterworfenen Völkerschaften wissen sich durch den Großkönig einem Gesetz unterstellt, das über willkürliche Befehle eines einzelnen weit hinausgeht und nach Gottes Willen dem Chaos in der Welt entgegen wirkt. Es spricht manches dafür, daß der persische *dāta-* die Gewissen stärker zu binden verstanden hat als der griechische *nomos*, den ein halbes Jahrhundert nach Herodot die Sophisten nach allen Regeln der Kunst zerpflückten[28]. Xenophon rühmt in der Kyrupaideia (1,2, 2-3) wohl nicht von ungefähr die religiöse Grundlage persischer Gesetze. Im Awesta wird bisweilen das *dāta* hymnisch verehrt (Sih ročak 1,29; 2,29).

2.4 Der Gegensatz von Gotteswillen und Drauga in der Bisotun-Inschrift

a. Der metahistorische Gegner

Die erste und längste Inschrift des Dareios, bei Bisotun am Karawanenweg von Mesopotamien nach Medien angebracht, geht in der Darlegung der metahistorischen Grundlagen des politischen Geschehens einen Schritt weiter und redet von einer nahezu personhaften Gegenmacht, mit der der König im Auftrag Ahuramazdas zu ringen hat. Die Inschrift zählt die zahlreichen Empörungen

[28] "Schon zu der Zeit, als er (Herodot) sein Werk verfaßte, hatte seine Identifizierung von Gesetz und Freiheit einen leicht altmodischen Anstrich." M. Grant, Klassiker der antiken Geschichtsschreibung 1973, 46. Vgl. F. Heinimann, Nomos und Physis 1945 = 1972, 29-34.

und ungeheuren Widerstände auf, die sich der Machtergreifung des Königs entgegenstellten.

Kurz die historischen Voraussetzungen. Als der zweite achaimenidische Großkönig Kambyses mit seinem Heer in Ägypten weilte, empörte sich im Mutterland ein Mann, der sich für den Königsbruder Bardiya ausgab. Dareios behauptet aber, daß Bardiya längst von Kambyses ermordet worden war und der Empörer ein Magier namens Gaumata gewesen sei. Dem vorgeblichen Bardiya gelang es, unter den Persern im Sommer 522 als König anerkannt zu werden. Doch Dareios, aus einer achaimenidischen Seitenlinie stammend, erschlug ihn ein Vierteljahr später mit sechs Verschwörern und machte sich selbst zum Herrscher. Dabei hatte er nicht das Glück, wie Bardiya sofort vom Volk anerkannt zu werden. Vielmehr flammten nicht nur in Persien, sondern an zahlreichen Stellen des Reiches Aufstände auf, die er einen nach dem andern niederschlagen mußte. In der Inschrift werden die wesentlichen Stationen festgehalten und ein durchgängiger metahistorischer Hintergrund des Geschehens aufgedeckt. Ihm soll sich im folgenden das Augenmerk zuwenden.

Nach der stilgemäßen Selbstvorstellung: "Ich bin Dareios, der Großkönig" und der Angabe seiner Abstammung folgt die grundlegende Legitimation: "Durch die Gunst/Stärke (*vašnā*) Ahuramazdas bin ich König" mit nachfolgender Aufzählung der Völker, die ihm dadurch unterstellt worden sind. Der Aufbau entspricht also dem Eingang der Kommemorativinschriften, wie er oben dargestellt wurde. Erst nach dem Bekenntnis zum alles bestimmenden Gott, der ihn zum Völkerherrn erwählt hat, beginnt der geschichtliche Bericht. Er beschränkt sich nicht auf Tatsachen und ihre äußere Verknüpfung, sondern verweist an allen entscheidenden Punkten auf das Einwirken einer übermenschlichen Mächtigkeit. So heißt es vom falschen Bardiya DB I 27-70:

§ 10 Als Kambyses nach Ägypten gezogen war, da wurde das Volk böse und die "Lüge" wurde groß im Land...

§ 13 Da flehte ich zu Ahuramazda. Ahuramazda brachte mir Hilfe. Am zehnten Bagayagi war es, da tötete ich mit wenigen Männern jenen Gaumata, den Magier, und die Männer, die seine vornehmsten Anhänger gewesen sind... Durch die Stärke (*vašnā*) Ahuramazdas ward ich König. Ahuramazda übertrug mir die Herrschaft.

Die Herrschaft des Kambyses war legitim und bewirkte deshalb Gedeihen. Doch mit dem Usurpator verbreitete sich Drauga, was, mit unserem deutschen "Trug" etymologisch verwandt, notdürftig mit "Lüge" übersetzt wird, und weit mehr meint als Unwahrhaftigkeit, nämlich Unheil schlechthin. Dareios war also deshalb zur Tat geschritten, weil Drauga im Lande übermächtig geworden war. Dafür konnte er sich auf den Beistand des einzigen Gottes verlassen, den er mit

dessen Namen anruft. Der Wille dieses Gottes ist also dem Verbreiten von Drauga strikt entgegengesetzt. Jenem zu folgen, heißt, wie dann § 14 ausführt, die Menschen zum richtigen Platz (*gathu-*) zurückzubringen.

Anhänger des Draugas sind für Dareios nach der Bisotun-Inschrift auch die Führer aller nachfolgenden Aufstände. Sie werden einzeln aufgezählt DB IV 10ff.:

> Ein Elamit namens Açina, der log (so die deutsche Übersetzung des zu Drauga gehörigen Verbs), also sprach er: "Ich bin König in Elam..." usw.

So wird jeder der Aufständischen charakterisiert bis zur Zusammenfassung DB IV:

54 Diese Länder, die abtrünnig wurden, die Lüge (*drauga-*) machte sie abtrünnig, weil diese das Volk belogen. Danach gab sie Ahuramazda in meine Hand.

Nicht die Aufrührer selbst sind also letzte Ursache, sondem Drauga, die als unheimliche Macht wirksam wird und die Menschen als ihr Werkzeug benutzt. Die satanische Versuchung scheint in der Geschichte allgegenwärtig zu sein, jedenfalls hält der Großkönig es für nötig, mitten in der Beschreibung der Ereignisse eine Mahnung an seine Nachfolger einzuflechten:

55 Du, der später König sein wird, vor dem Drauga hüte dich sehr! Einen Mann, der ein "Lügner" ist, den bestrafe streng, wenn du so denkst. Mein Land soll unversehrt sein!

Die Inschrift gibt also zu erkennen, daß derjenige, der sich ohne göttliche Legitimation Herrschaft anmaßt, Handlanger des Drauga ist. Doch selbst der legitime Herrscher steht in der Versuchung, zum Drauga abzufallen und dem Willen Ahuramazdas entgegenzuhandeln. Ahuramazda will gute Herrschaft auf Erden, d.h. Herrschaft durch die Arier und näherhin durch das Geschlecht der Achaimeniden. Gerade von ihnen fordert er, daß sie der Schöpfungsordnung gemäß sich verhalten. Sind sie guten Willens, können sie sich auf den Beistand Ahuramazdas verlassen, der auch fernerhin das persische Land vor den bösen Drei, vor Feind, Mißwachs und Drauga behüten wird, wie Dareios in einer späteren Inschrift es ausdrücken wird (DPd 13-18).

b. Wahrhaftigkeit der Darstellung?

Was in der Bisotun-Inschrift als hehres ethisches Ideal erscheint, dem Dareios sein Leben widmen will, wird von einigen Historikern für den entscheidenden Ausgangspunkt, nämlich für den Akt der Machtergreifung des Großkönigs, in Frage gestellt. Schon Herodot zeichnet ein anderes Dareiosbild, in dem er ihn III 72 zu den Mitverschwörern sagen läßt: "Dort, wo es nötig ist, die Lüge

(*pseudos*) zu sagen, soll sie gesagt werden. Denn wir verfolgen dasselbe Ziel, die Lügenden und die, welche die Wahrheit sagen." Gewichtiger noch sind Bedenken, die sich von der kritischen Rekonstruktion der Vorgänge her aufzudrängen scheinen. Im Bericht über die Machtergreifung gibt es einige mysteriöse Punkte, die manche Iranisten von "ein(em) der größten Skandale in der Geschichte des Altertums"[29] sprechen lassen, von einer Darstellung der Inschrift, die "far from true"[30] sei. Auf dieses Problem kann ich nicht im einzelnen eingehen. Wenn Dareios hier mit einer Vorspiegelung falscher Tatsachen arbeiten würde, so würde seine Inschrift dennoch von der Bedeutung zeugen, die man damals in breiten Kreisen seiner iranischen Umgebung dem grundlegenden ontologisch--ethischen Gegensatz von Drauga und Ordnung Ahuramazdas beigemessen hat. Freilich sehen sich auch Historiker, die der Darstellung der Inschrift folgen, zu der Feststellung genötigt, daß Dareios auf außerordentlich schlaue oder geniale Weise die Religion der Politik dienstbar gemacht habe. "Das Religiöse ist hier ganz ins Politische übersetzt und damit der Gefahr ausgesetzt, seines ursprünglichen Gehaltes verlustig zu gehen"[31]. Doch solches Urteil nötigt zur Gegenfrage, ob hier nicht ein allzu neuzeitliches Verständnis von "objektiver" Wahrhaftigkeit und Religion als Innerlichkeit obwaltet. Für das altorientalische und iranische Altertum gibt es keine Politik ohne göttliche Legitimation, keine Historie ohne Metahistorie.

In den Inschriften späterer Achaimeniden ist von Drauga nicht mehr die Rede. Doch das dürfte auf die Spärlichkeit des überlieferten Bestandes und den Mangel an weiteren ausführlichen historischen Berichten, nicht aber auf eine grundsätzliche Umorientierung zurückzuführen sein.

c. Seitenblick auf Zarathustra

An dieser Stelle ist ein Seitenblick auf das awestische Schrifttum unumgänglich. Wie in den Inschriften erscheint in den Gathas Drug, die awestische Version von Drauga, als unheimliche Macht, welche die Menschen von Ahuramazda und damit vom Heil abzieht. Als Druggenossen gelten die erbitterten Gegner des Reformators, z.B. Yasna 32,11f. (nach Hinz 1961, 176):

> Eben diese zerstören die Lebensnotdurft, die Lügenknechte, die mit allen Mitteln darauf ausgehen, Hof-Herrinnen und -Herren um den Genuß des Erbes zu bringen, sie, die die Rechtgläubigen, Allweiser, vom besten Sinn

[29] Frye 1962, 177.

[30] Olmstead 109, Boyce 1982, 80-82; anders W. Hinz 1976, 122ff. und Wiesehöfer 1978. Nach Dandamaev 1976 hat Dareios den echten Bardiya ermordet, ebenso Bickermann-Tadmor 1978.

[31] Kornemann 1967, 29 nach H.H. Schaedler.

abtrünnig machen wollen. Durch diese Lehre machen sie die Menschen vom besten Tun abspenstig.

Nach der Fortsetzung gibt es selbst Fürsten, welche sich den Druggenossen zum Helfer erküren, und Priester, welche der Drug anhängen, und deshalb Daevas, Götzen, verehren. Im berühmten zarathustrischen Dualismus, der aus solchen Gesängen spricht, steht der Drug einer Größe gegenüber, die als *aša* bezeichnet wird und Wahrheit, Gerechtigkeit, wünschenswerte - nicht unbedingt vorhandene - Weltordnung u.ä. bedeutet. Der ontologische Gegensatz von Aša und Drug wird nicht erst von Zarathustra erfunden, er reicht bis in indoiranische Vorzeit zurück und wird auch in den Veden erkennbar[32]. Doch Zarathustra spitzt ihn zu und konkretisiert ihn für seinen Kampf um kultische Reform. Ihm erscheint mit der Ordnungsmacht Aša eng verschwistert das von Ahuramazda vorbereitete "erwünschte Reich". Dabei handelt es sich bei beiden Größen um mehr als abstrakte Begriffe; sie umfassen personale Wirkungsgrößen, die seit Anbeginn dem Schöpfer zur Seite stehen und so etwas wie den Endzweck der von Ahuramazda in Gang gesetzten Weltgeschichte bedeuten. Die Aša-Ordnung soll sich eines Tages so auf Erden durchsetzen, daß das erwünschte Reich entsteht: "Durch göttlichen Aša und guten Sinn" verheißt Ahuramazda "in seinem Reich Heil und Unsterblichkeit" (Yasna 45,10). Im sonnenhaften Reich wird einst Vergeltung für alle Werke der Menschen geschehen (Yasna 43,16).

Zurück zu Dareios. Seine Betrachtungsweise der politischen Vorgänge erscheint wie eine Übersetzung zarathustrischer Ontologie ins Politische. Zwar fehlt eine ausdrückliche Nennung der intendierten Weltordnung, mindestens in den Inschriften; von Arta, dem altpersischen Äquivalent zu Aša, wird erst Xerxes reden (XPh 41,50f. 53f.). Doch schon Personennamen in der Umgebung des Dareios zeigen die Hochschätzung der Wirkungsgröße. Eine seiner Gemahlinnen heißt Artastuna "Säule der rechten Ordnung", sein erstgeborener Sohn Artabarzana "der die rechte Ordnung hochbringt", sein Bruder Artafarna, eine Tocher Artozostra[33]. Die Disqualifikation der Gegner als Genossen des Drauga in den Inschriften verrät einen Zarathustra verwandten Geist. So läßt sich fragen, ob nicht die Betonung des Reichs (*xšaçra*), das Ahuramazda ihm übertragen hat (DB I 11 § 5, DPd usw.), "das groß ist, gute Rosse und gute Menschen besitzt" (DZc 3ff; DSf 11), wozu noch gute Streitwagen hinzutreten können (DSp 3), nicht bedeuten soll, daß das erwünschte Reich der zarathustrischen Verkündigung nunmehr Wirklichkeit zu werden beginnt. Der Großkö-

32 Duchesne-Guillemin in: Zarathustra, hg. B. Schlerath, WdF 169, 1970, 243.

33 Boyce 1982, 142.

nig ist es denn auch, der für die Vergeltung menschlicher Taten sorgt, was nach Zarathustra Aufgabe des Reiches ist. Die Grabinschrift stellt ausdrücklich heraus:

> Wer sich einsetzt, dem lohn ich es nach Verdienst. Wer Schaden stiftet, den bestrafe ich nach dem Schaden, den er angerichtet hat (DNb 16-21; vgl. Hinz 1976, 232).

Erklären sich die prädestinatianischen Züge in den oben zitierten Inschriften, welche die Einsetzung des Achaimeniden zum Großkönig mit der Schöpfung der Welt zusammenschauen, aus einer solchen Reichsidee? Eindringlicher als spätere Inschriften läßt der Bisotun-Text eine Art metahistorischen Schwarz-Weiß-Kontrast als Grundlage und Legitimation des Achaimenidenreichs erkennen. Auf der einen Seite stehen Ahuramazda, der Großkönig, sein Gesetz und der gedeihliche Ort der Völker, auf der anderen Empörung, Zerstörung der Lebensgrundlage und Drauga. Mit einer so eingängigen Konzeption läßt es sich, so will es scheinen, leicht regieren. Der politische Gegner wird zum Feind der Schöpfungsordnung schlechthin. "Zarathustra hatte aus dem Kampf der Wahrheit gegen die Lüge den unerbittlichen Kampf des Glaubens gegen seine Widersacher gemacht - eine sehr gefährliche Wendung. Dareios hat diese Entwicklung, ins Politische gewandt, weitergeführt und damit letzten Endes das Recht des Stärkeren legitimiert"[34]. Doch solche Folgerungen schießen doch wohl weit über das hinaus, was die Texte nicht nur erkennen lassen, sondern was sie beabsichtigen. In ihnen beansprucht der Großkönig keine Autokratie; ihm fehlt die Vermessenheit, sich als Halbgott zu gebärden, wie sie sich vorher und nachher (bei ägyptischen beispielsweise oder hellenistischen) Herrschern findet. Zwei gewichtige Restriktionen zumindest sind dem Großkönig auferlegt, die gewiß manches Mal seinen Wünschen Zügel angelegt haben. Das eine ist die Bindung an die von Ahuramazda gesetzte Arta-Ordnung, die er nicht überschreiten kann. (Selbst Herodot I 136 bewundert den Wahrheitsfanatismus der Perser, der daraus resultiert.) Das andere ist das durch die Schöpfung gewährleistete Eigenleben der Völker in ihrem Gathu, woran sich das königliche Gesetz auszurichten hat. Wie immer man solche verbalen Erkundungen einer religiös vorgegebenen Einschränkung herrscherlicher Willkür bewerten mag, man sollte auf jeden Fall nicht von der Einschätzung durch die Betroffenen, die nichtpersischen Völker, absehen. Unter ihnen war das Bewußtsein einer vom Großkönig gewährleisteten und durch die Götter abgesegneten Ordnung anscheinend verbreitet. Wie anders will man erklären, daß die

34 Bengtson 1965, 28.

judäische Kolonie im abgelegenen ägyptischen Elefantine noch 100 Jahre nach Dareios es für angebracht hält, die aramäische Fassung der Bisotun-Inschrift, welche Juda überhaupt nicht betroffen hat, zu kopieren und in ihrem Tempelarchiv für die Zukunft aufzubewahren[35]?

3. Der göttliche Schutz über Thron und Völker auf den Reliefs in Persepolis

3.1 Der Palast

Inmitten des persischen Stammlandes, 80 km nördlich von Schiras, hat der große Organisator des Reiches, der erste Dareios, ab 518 eine einzigartige Residenz, von den Griechen später Persepolis genannt, erbauen lassen. Alexander der Große hat die Stätte niedergebrannt, aus Rache für die Zerstörung der athenischen Akropolis, wie überliefert wird. Die Ruinen gehören aber noch jetzt zum Großartigsten, was Vorderasien an Überresten des Altertums zu bieten hat. Auf einer gewaltigen Terrasse inmitten eines weiten, von Bergen umgebenen Tals gelegen, übt Persepolis einen unbeschreiblichen Zauber auf jeden Besucher aus.

Persepolis, obwohl mit einem Schatzhaus versehen, in dem die Reichtümer aller Herren Länder gesammelt wurden, war dennoch nicht das Zentrum der Reichsverwaltung, also das, was wir eine Hauptstadt zu nennen pflegen; dafür dienten vielmehr Susa und Babel. Persepolis war vielleicht das kultische Zentrum, wo der König nur einmal im Jahr weilte, nämlich zum Neujahrsfest[36]. Die Stätte galt vielleicht als die astral ausgewiesene *axis mundi*; im iranischen Zentrum der Erde gelegen, werden in gleichen Abständen ringsum sechs nichtiranische Weltteile vorausgesetzt[37]. Allerdings bleibt die Kennzeichnung "kultisch" ungenau. Es fehlen bislang Hinweise, daß Opfer dargebracht oder Begehungen zu Ehren einer Gottheit durchgeführt wurden. Höchstens ein unbebautes Rechteck in der unteren südlichen Hälfte der Anlage ließe sich als heilige Stätte deuten. Doch entsprechende archäologische Überbleibsel fehlen. Auf einigen Reliefs stehen Ständer mit Feueraltären vor dem König. Zielen sie aber auf Verehrung einer Gottheit oder brennt hier nur das Königsfeuer? Beweise für kultische Praktiken fehlen also. Auffälligerweise

[35] A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. 1923 = 1967, 248-271.

[36] Mit dem Nouruzfest verbinden die Anlage Ghirshman 1964, 154-209 (Plan S. 208), vorher schon Pope 1959, 123-130; K. Erdmann, Persepolis, MDOC 92 (1960) 21-47 u.a. Vgl. jedoch die Bedenken von G. Gropp, Beobachtungen in Persepolis, AMI.NF 4 (1971) 25-94. Zur neueren Diskussion Yamauchi 1990, 339-342. Unentschieden Wiesehöfer 1994, 48.

[37] So nach Lentz-Schlosser 1969 jetzt J. George 1979.

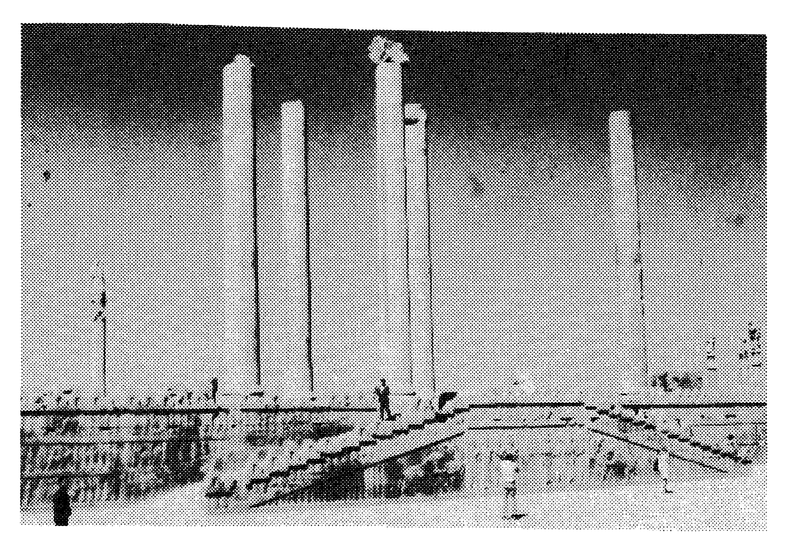
erscheint kein Priester unter der Vielzahl von Repräsentanten des Reiches, die in Stein festgehalten sind. Dennoch hatte die Stätte für das Reich eine eminente Bedeutung. Denn in Persepolis hatten (bei der Festbegehung am Neujahr?) die Abgeordneten der Armee, des persischen und medischen Adels sowie der Völker des Reiches zu erscheinen und dem Großkönig zu huldigen. Das geschieht unter dem Schirm Ahuramazdas, des einzigen Gottes, den die frühen Achaimeniden mit Namen nennen.

Für die große Festterrasse hat Dareios I. ein Programm entworfen, das von seinen Nachfolgern zwar in Einzelheiten abgeändert, in den Grundsätzen jedoch beibehalten wurde. Über den Zweck der einzelnen Bauten geben zahlreiche Reliefs Auskunft, die sich von Raum zu Raum charakteristisch unterscheiden und anscheinend jeweils das Geschehen in oder um das betreffende Gebäudeteil widerspiegeln. Von daher läßt sich der ungefähre Ablauf der Neujahrszeremonie rekonstruieren, wenngleich, da ausführliche Beschreibungen fehlen, vieles hypothetisch bleibt. Immerhin wird erkennbar, daß das Bildprogramm jedes Raumes anscheinend sorgfältig gewählt ist und auf bloß ausschmückende Phantasiedarstellungen verzichtet worden ist. Persepolis dokumentiert deshalb augenfällig die tragenden Ideen, mit denen die achaimenidische Herrschaft jahrhundertelang geübt wurde, und zugleich das Selbstverständnis der Großkönige. Wie weit sich die Anlage im ganzen als Ausdruck eines Staats- und Ordnungsdenkens interpretieren läßt, ist hier nicht darzulegen. Vielmehr beschränke ich mich darauf, einige Relieftypen herauszugreifen, die für die durch den Großkönig gewährleistete Ordnung der Völkerwelt besonders bezeichnend sind.

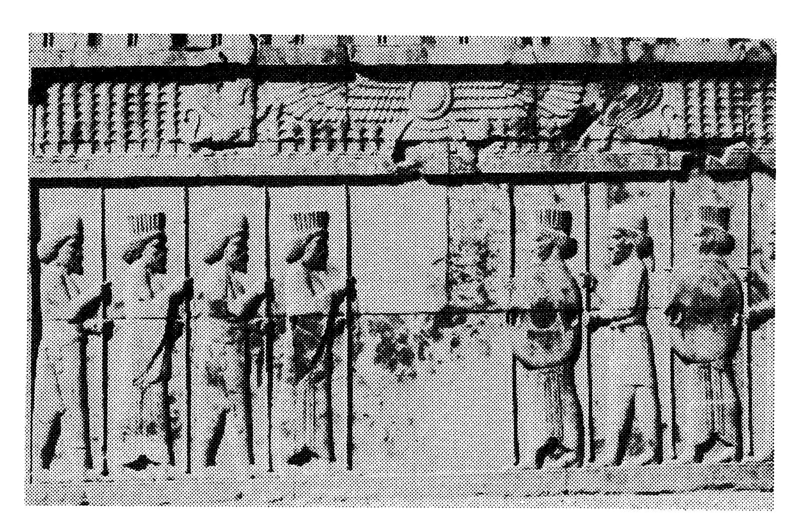
3.2 Die Völkerprozession auf den Treppenwänden des Apadana

Wie Großkönig und Untergebene einander zugeordnet werden, lassen die inneren Begrenzungswände bei den Nord- und Osttreppen des großen Festsaals, des Apadana, erahnen, wo jeweils das gleiche Bildprogramm eingemeißelt ist (Abb. 1)[38]. Im Mittelfeld der äußeren Begrenzungswand der Treppe, wo jetzt vier persische und vier medische Gardeoffiziere in Übergröße abgebildet sind (Abb. 2), befand sich ursprünglich ein Relief, das den thronenden Xerxes mit dem Kronprinz Dareios, einigen huldigenden Höflingen und zwei Feuerständern zeigte. Nach einer Palastrevolte ließ Artaxerxes I. die beiden Reliefs entfernen; sie befinden sich jetzt im Schatzhaus bzw. im Museum zu Teheran, müssen aber

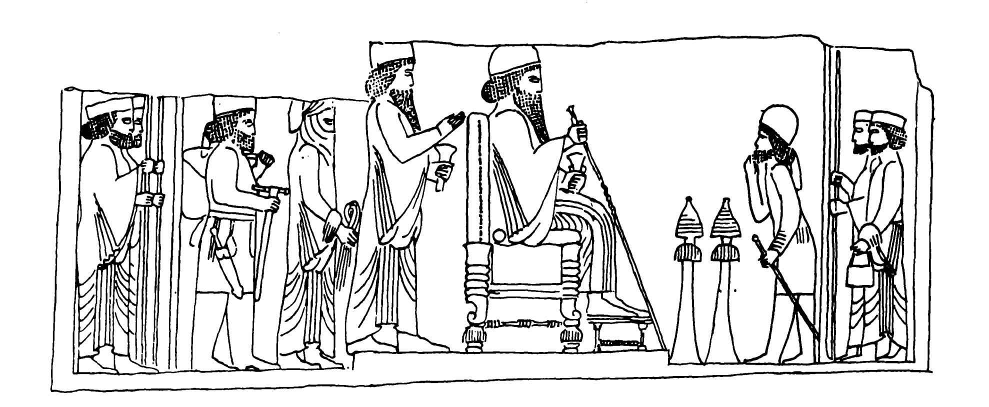
38 Rekonstruktion bei Krefter Beil. 4 und Walser 1966 Faltt. 2; vgl. Ghirshman 1964 Faltbl. Abb. 211.



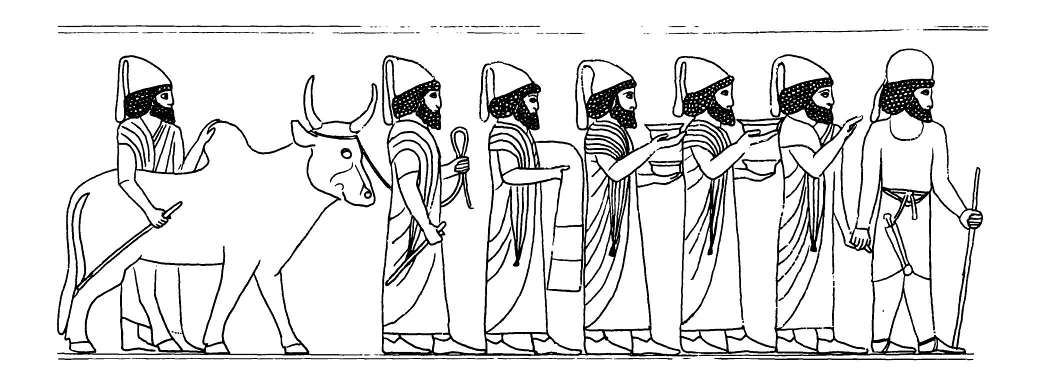
1. Osttreppe der Festhalle. Links sind auf der hinteren Mauer die Abordnungen von 23 Völkern in drei Querstreifen dargestellt, in ebensolchen Streifen auf der rechten Mauer die Abordnungen der Garde des medisch-persischen Adels. Auf der Mauer vorn sind jetzt zweimal vier Offiziere abgebildet, die auf ein leeres Mittelfeld hinmarschieren; ursprünglich befand sich hier ein Relief des thronenden Königs mit Kronprinz und Hofstaat (heute im Museum Teheran; vgl. Abb. 2a).



2. Jetziges (jüngeres) Mittelfeld vor der Osttreppe. Der Fries über der Szene ist ursprünglich: eine geflügelte Scheibe, flankiert von zwei menschenköpfigen geflügelten Löwenwesen, von einem Palmenhain umgeben.



2a. Ursprüngliches Mittelfeld vor der Osttreppe. Der thronende Xerxes mit dem Kronprinz Dareios.



3. Babylonische Abordnung. Ein bewaffneter Meder führt sechs unbewaffnete Männer in babylonischer Tracht, dazu ein Buckelrind.

für die Bedeutung der Szene berücksichtigt werden (Abb. 2a)[39]. Über dem König schwebte demnach einst die Flügelsonne, begleitet von zwei Sphingen (Abb. 2). Rechts und links von der Szene greift ein Löwe einen Stier an. Auf diese zentrale Thronszene marschieren von der einen Seite elamische, medische und persische Soldaten zu, gefolgt von medischen und persischen Adligen, von der anderen Seite ein ebenso umfänglicher Zug von 23 Völkerschaften, welche Gaben bringen, die für ihr Land charakteristisch sind. Die Komposition mit ihren - einst farbigen - zahlreichen Figuren, die ungemein ästhetisch aufeinander abgestimmt sind, dokumentiert die Harmonie des Reiches mit seiner militärischen Stärke und seinen reichen Erträgen. Doch bleiben gerade jene Züge undeutlich, die für eine dahinterstehende Reichsidee aufschlußreich sein könnten. Was besagt die unverhältnismässig groß herausgestellte Szene mit dem angreifenden Löwen und dem unterlegenen Rind[40]? Die Flügelsonne über dem König will wohl das solare Gestirn am Himmel versinnbildlichen, das dem Großkönig schützend zugewandt ist. Wie hängt sie aber mit den vielen Mauerzinnen unmittelbar über ihr, und von da nach rechts und links sich ausbreitend, zusammen? Wie mit den Bäumen am Treppenaufgang neben ihr? Da die Zinnen keinen Verteidigungswert an dieser Stätte haben, möchte man annehmen, daß sie auf einen Berg mit Felsen und Wald hindeuten, was dann ein kosmischer Berg sein müßte, mit dem die Sonne ebenso in Beziehung steht wie der thronende Großkönig darunter. Bringen die Völker ihre Gaben überhaupt zum Großkönig? Oder bringen sie, da ihr Zug auf die Treppe zuführt, sie womöglich in eine Art himmlischen Palast jenseits der (geflügelten) Sonne, den das Apadana symbolisch abbildet[41]? Alle die Fragen sind noch nicht schlüssig zu beantworten.

Beim Zug der Völker lohnt es sich, einen Moment zu verweilen. Mit den Medern beginnend, umfaßt er 23 Delegationen. Die Perser bleiben ausgespart, sind also nicht zu derartigen Abgaben verpflichtet (vgl. ihre Nichterwähnung in

39 A.S. Shahbazi, The Persepolis 'Treasure Reliefs' once more, AMI.NF 10 (1977) 151-156.

40 Der den Stier angreifende Löwe wird 26mal in Persepolis, meist an beherrschender Stelle, dargestellt. Als astrales Zeichen eines Neujahrsfestes, bei dem im Tierkreis der Stier heliakisch aufgeht und der Löwe im Zenith steht, interpretieren es Hartner-Ettinghausen, The Conquering Lion, Oriens 17 (1964) 161-171; ähnlich Hartner, JNES 24 (1965) 1-16. Dagegen setzt Lentz (1969, 976f.; vgl. Pope 1959, 128) den Löwen mit der Sonne, den Stier mit dem Mond gleich und schließt auf ein Datum, an dem der Mond nach der Sommersonnenwende seine Kraft einbüßt. Von dem Bildkontext des Apadana her sieht Boyce 1982, 106 im Löwen die königliche Majestät symbolisiert, die den Gegner überwindet; das setzt voraus, daß Stiertötung nicht wie bei Zarathustriern als Frevel gilt.

41 A.U. Pope, Persepolis as a ritual City, Archaeology 10-12, 1957-59 (123-130): "reflecting the Civitas Coeli" S. 125.

den Inschriften, wo das den Völkern geltende Gesetz genannt wird, o. 2.3b). Jede nachfolgende Delegation wird abwechselnd von einem persischen oder medischen Stabträger eingeführt (dem Satrapen?) und umfaßt drei bis neun Mann, die jeweils durch Physiognomie und Gewandung unterschieden werden. Greifen wir als Beispiel die babylonische Abordnung heraus (Abb. 3[42])! Hinter dem bewaffneten medischen Einführer folgen sechs unbewaffnete Gestalten, eine typisch zweistromländische Kopfbedeckung mit langer Trottel und einen langen hemdartigen Rock mit einem dünnen Überwurf sowie Schlüpfschuhe tragend. Obwohl gleich gekleidet und mit ähnlichem Gesichtsausdruck (vgl. die Nase), wird doch bei jedem die Stirn- und Wangenpartie oder die Gewandfalten leicht variiert. Hinter dem unbewaffneten Anführer ohne Gaben, den der offizielle Einführer bei der rechten Hand gefaßt hat, bringen zwei Männer Schalen (aus Edelmetall?), dann einer ein feines Gewebe, Nummer 5 führt ein Buckelrind am Seil, Nummer 6 treibt es mit seinem Stecken. Schon an diesem Beispiel zeigt sich, was die übrigen ebenso bestätigen, daß Sorgfalt auf hervorstechende Kennzeichen gelegt wird, nämlich auf Kopfbedeckung, Physiognomie, Gewandung, Schuhzeug und Landesprodukte.

Da der ikonografische Rahmen der Tributzüge und des Armeeaufmarsches auf den Apadana-Treppen zwar mythologische Bezüge der Königsherrschaft erahnen (s. die Flügelsonne) läßt, aber keine sicheren Schlüsse erlaubt, wende ich mich anderen Reliefs zu, die mehr Einblick zu geben versprechen.

3.3 Der Osteingang des Tripylon

Mehr noch als die Apadana-Reliefs geben diejenigen Darstellungen über die Reichsidee Aufschluß, die den König auf einem riesigen, von Völkern getragenen Throngestell oder -podest wiedergeben. Sie kehren 6mal in den Palastanlagen und mit einigen aufschlußreichen Abwandlungen 6 bzw. 7mal (1mal unvollendet) auf sämtlichen achaimenidischen Grabdenkmälern wieder. Die beiden frühesten Exemplare befinden sich auf den Laibungen des Osttores des Tripylon. Früher dem Ersterbauer Dareios I. zugeschrieben, werden sie neuerdings von Calmeyer[43] mit bedenkenswerten Gründen erst Artaxerxes I. zugeschrieben; für unseren Zusammenhang kann jedoch die genaue Zuweisung dahingestellt bleiben.

[42] Ghirshman 1964, Abb. 221.223.

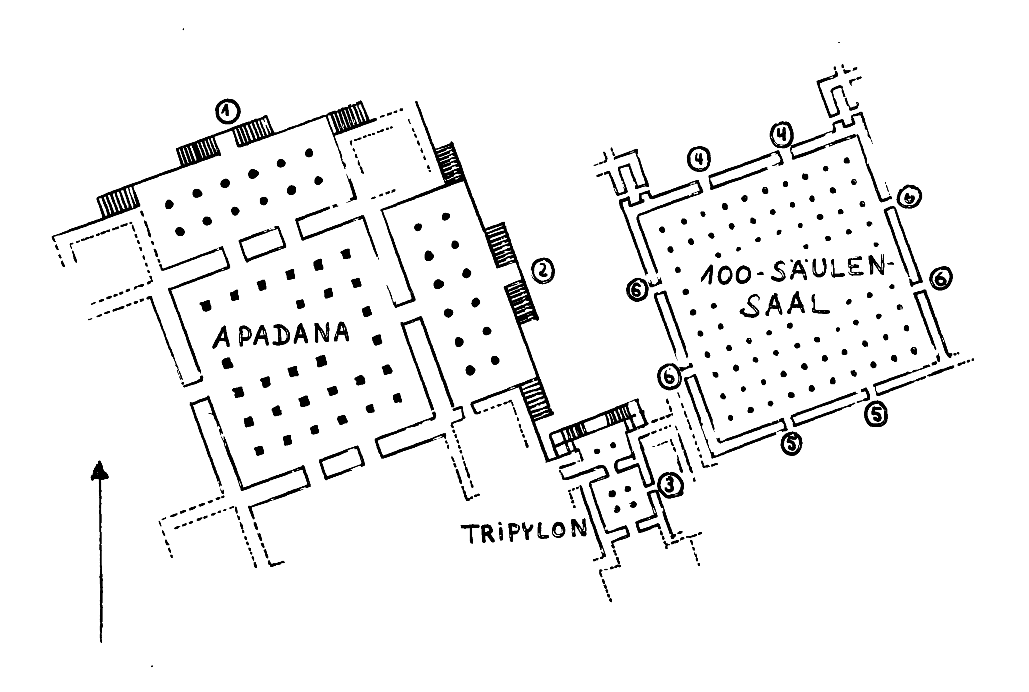
[43] 1976, 71-75.

Das Tripylon ist ein quadratischer Bau mit 15,5 m Seitenlänge, auf einem gegenüber den umliegenden Gebäuden erhöhten Podest, mit Türöffnungen nach drei Seiten (Abb. 4). Aufgrund der die Umgebung überragenden Lage hat der Ausgräber Schmidt auf einen besonders wichtigen Raum geschlossen und darin die Ratshalle (Council hall) vermutet, in der die Entscheidungen über die Administration des Reiches getroffen wurden. Doch die Südtreppe zeigt zahlreiche Diener, die zum Gastmahl nötige Dinge herbeitragen, und das paßt wenig zu einer Ratshalle. So reden die Archäologen heute vorsichtiger vom Tripylon und sehen darin eher eine Versammlungshalle, wo sich der König mit seinem Gefolge vor belangreichen Aktionen getroffen hat.

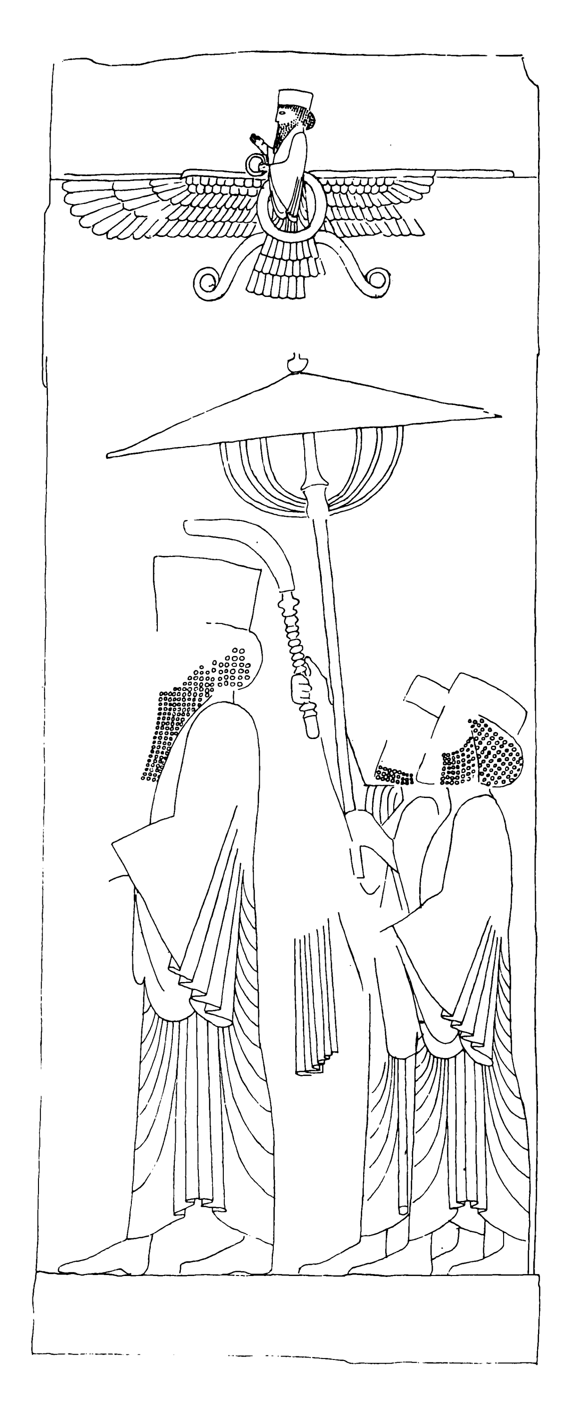
Welche Aktionen bevorstehen, lassen die Abbildungen der Laibungen der Türen vermuten. Sowohl auf dem Nord- wie dem Südeingang wird abgebildet, wie der Großkönig zu Fuß anlangt, hinter ihm zwei Diener mit Sonnenschirm und Fliegenwedel (Abb. 5). Daß der königliche Einzug in die Halle einen quasi-kultischen Charakter trägt, wird an einem darüberschwebenden Symbol deutlich. Es weist einen *Mann in einer geflügelten Scheibe* auf, die nach unten in zwei schneckenförmig endende Krummstäbe oder Blätterranken ausläuft. Die bärtige Gestalt hat den einen Arm im Segensgestus erhoben, in der anderen hält sie einen Ring. Bart- und Haartracht sowie Kopfbedeckung ähneln denjenigen des Königs. Traditionell wird die Gestalt auf Ahuramazda gedeutet; dazu paßt, daß der Schirm über dem Haupt des Königs ursprünglich vergoldet war und also nicht nur dem Schutz vor Sonnenstrahlen diente, sondern einen Schirm versinnbildlichen könnte, der den König unter dem Schatten Ahuramazdas zu handeln befähigt, wie die akkadische Fassung einiger Inschriften kündet (*'ina ṣilli ša urimīzda'*, DB § 5 usw.[44]), die wir oben an entsprechender Stelle nach dem persischen Text "durch die Stärke (*vašna-*) Ahuramazdas" übersetzt hatten. Neuestens sind Bedenken gegen eine Deutung der bärtigen Figur auf den iranischen Hochgott laut geworden. Die volle Gleichheit im Aussehen und Kleidung zwischen der Gestalt in der Scheibe und dem König würde für diesen eine Gottähnlichkeit nahelegen, die von den Achaimeniden sonst nirgends behauptet wird. Was die schwebende Gestalt anders sein mag, wird noch zu erwägen sein. Auf jeden Fall stellt sie eine dem König zugewandte numinose Macht dar.

Während Nord- und Südeingang das gleiche Motiv des zu Fuß hereinschreitenden Königs zeigen, stellt die Osttür den (den Raum verlassenden?) Herrscher auf seinem Thron dar. Die Laibungen hier zeigen Thron und König in zwei spiegelbildlich angebrachten Reliefs auf dem rechten und linken Durch-

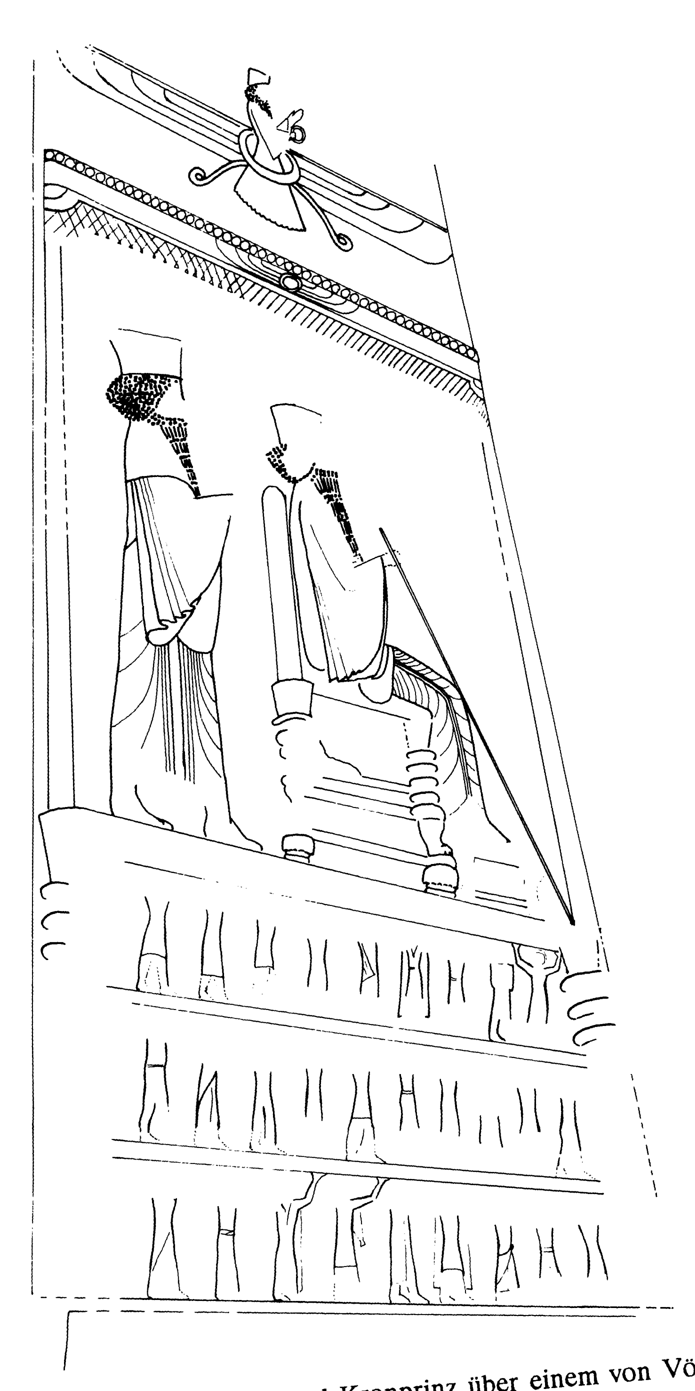
[44] Weißbach 1911, 11.13 usw.



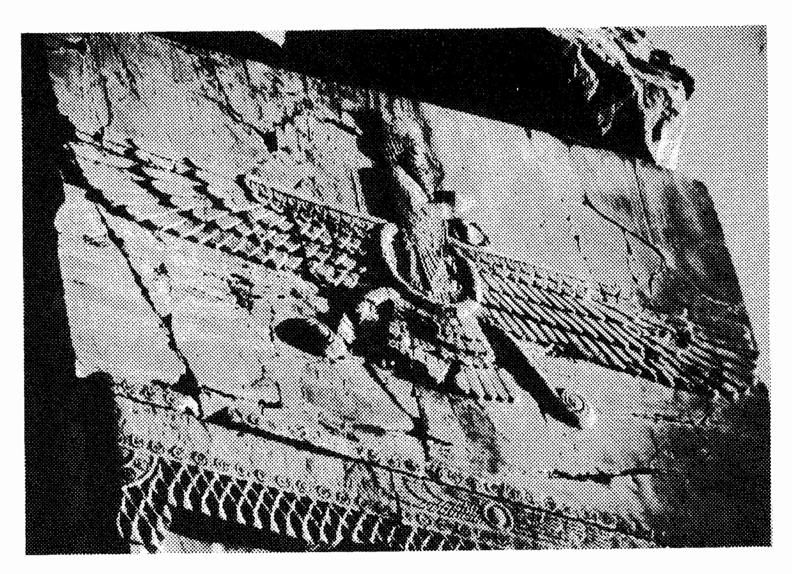
4. Plan des Mitteltraktes der Terrasse von Persepolis. 1) Nord- und 2) Osttreppe der Festhalle mit Darstellungen der Abordnungen von Garde und Adel sowie 23 Völkern, die (einst) auf den unter der geflügelten Scheibe thronenden König zumarschierten. 3) Osttür des Tripylon: Der König auf dem Völkerthron. 4) Nordtüren des Hundert-Säulen-Saals: Thronender König über den Repräsentanten der Armee. 5) Südtüren des Hundert-Säulen-Saals: Der König auf dem Völkerthron. 6) Ebenda, West- und Osttüren: Königlicher Held im Kampf mit Mischwesen.



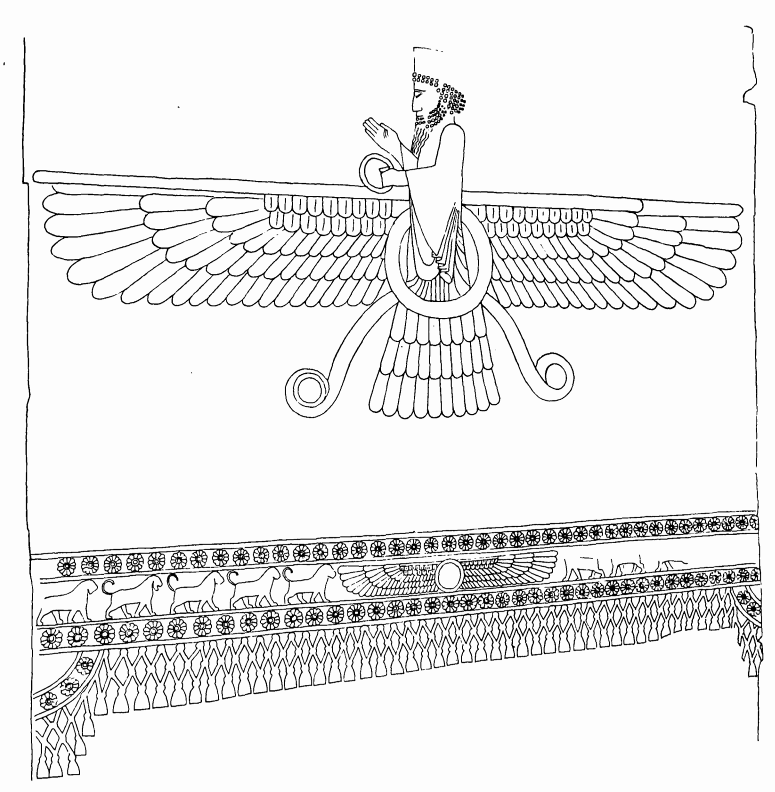
5. Nordtür des Tripylon. Der von zwei Dienern begleitete König betritt den Palast unter einem (vergoldeten) Schirm, darüber die geflügelte Scheibe mit der Büste eines bärtigen Mannes.



6. Osttür des Tripylon. König und Kronprinz über einem von Völkern getragenen Throngestell. Darüber ein Baldachin mit einer geflügelten Scheibe. Oben der bärtige Mann innerhalb einer weiteren Flügelscheibe.



7. Detail aus Abb. 6 : Numinoses Symbol und Thronbaldachin.



7a. Südlaibung der Osttür. Skizze von Ghirshman mit dem mutmaßlichen Löwenfries auf dem Baldachin.

gang (Abb. 6). Im mittleren Band, das etwa doppelt so groß ist wie der obere und untere, sitzt der Großkönig auf einem einfachen Thron; Dareios und sein Kronprinz Xerxes, wie man früher meinte, oder Artaxerxes I. als König und Dareios als Mitregent, wie Calmeyer vermutet. Beide sind gleich gekleidet, weisen gleiche Haartracht und Kopfbedeckung auf. Der Rang des Königs selbst wird durch Thron, Herrscherstab und Lotosblüte in der linken Hand erkennbar. Beide befinden sich über einem Gestell, das offenbar ein riesiges Holzmöbel abbilden soll, welches in seiner Form dem königlichen Thron ähnelt, doch ihn um ein vielfaches überragt und von 28 Gestalten getragen wird, von denen keine der anderen gleicht und die die verschiedenen Völker des Reiches repräsentieren. Sie sind aus bildtechnischen Gründen in drei Reihen übereinander angeordnet, *in natura* jedoch nebeneinander, in drei Reihen schreitend, vorzustellen. Da das Gestell nicht auf dem Boden aufsitzt, sondern darüberschwebt, wie die Distanz zwischen den Stützfüßen und der Ebene, auf der die Träger schreiten ausweist, wird hier kein realer Vorgang abgebildet. Daß die beiden Herrscher auf einem solchen Thronmonster durch die Pforte des Tripylon hindurchgetragen werden konnten, wird durch das Maß der Tür ausgeschlossen. Will der Bildschmuck vermelden, daß König und Kronprinz, aus dem Saal heraustretend, den Thron vor dem Tripylon besteigen? Darf man so kühn sein und vermuten, daß das Tripylon deshalb einige Meter über das Hofniveau hinausragt, damit der Großkönig auf ebener Bahn das Throngestell vom Treppenpodest des Osttors aus betreten kann? Das würde voraussetzen, daß das jetzt östlich vor dem Tripylon befindliche Gebäude, der Hundert-Säulen-Saal, auf den ich gleich zu sprechen komme, zumindest in der Zeit, in der der Bildschmuck entworfen wurde (vielleicht nicht mehr, als er ausgeführt wurde), noch nicht vorhanden war. In der Tat wurde dieser benachbarte Hundert-Säulen-Saal später gebaut als das Tripylon; seine Nähe zum Gebäude steht der Aufstellung eines Riesenthrons im schmal gewordenen Hof vor dem Tripylon im Wege.

Über dem Throngestell ragt ein Baldachin auf, der durch schmale Ecksäulen an dem Gestell befestigt zu sein scheint. Auf ihm zeigt sich ein Fries mit einer Flügelsonne (vielleicht sogar ein Zug von Tieren - nach den gleich zu behandelnden Parallelen zu schließen -, von dem freilich nur undeutliche Spuren erhalten sind). Gerahmt wird er von zwei Rosettenbändern (Abb. 7). Über der Flügelsonne schwebt wieder ein männliches Wesen im geflügelten Ring. Wie sonst trägt es neben der segnenden Rechten in der Linken einen kleinen Ring vor sich. Auch in diesem Falle ähneln Haar- und Kopftracht (und Gewand?) dem des Königs, die Flügel aber denjenigen der Flügelsonne auf dem Baldachin unmittelbar darunter. Symbolisiert die Flügelsonne selbst das solare Gestirn,

der Mann im geflügelten Ring eine höhere, aber sonnenähnliche Größe? Die Frage nach seiner Identität sei nochmals zurückgestellt.

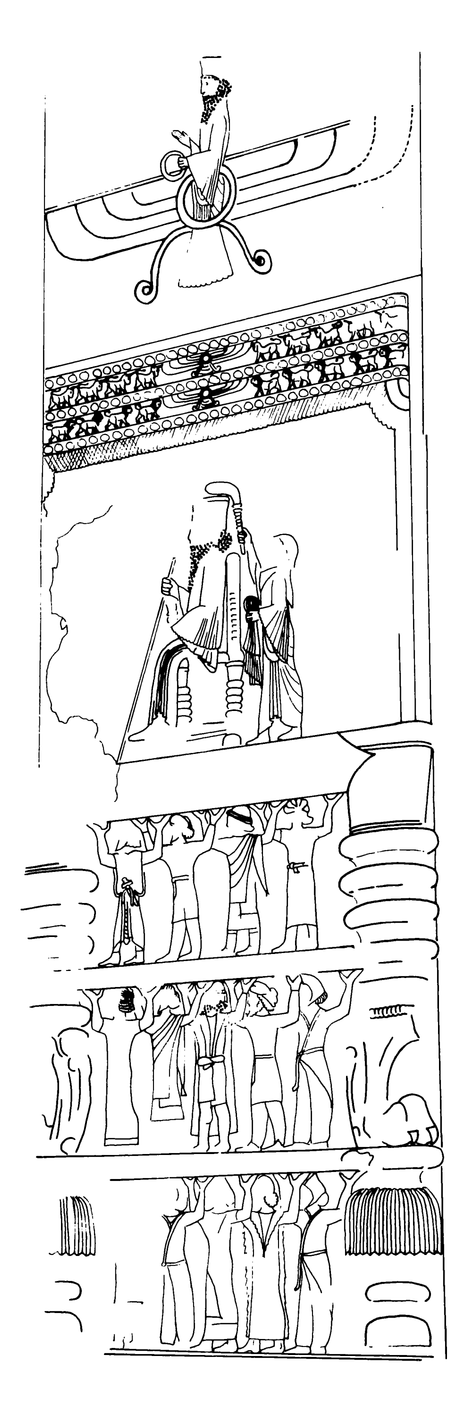
3.4 Die Reliefs im Hundert-Säulen-Saal

Nach dem Tode seines Vaters hat Xerxes den Hof vor dem Tripylon erheblich verkleinert und einen quadratischen Repräsentationsraum erbauen lassen, von 68,5 x 68,5 m Seitenlänge, mit hundert Säulen bestückt, die das Dach trugen. Die Türlaibungen weisen wieder einige interessante Reliefs auf, die vermutlich auf die Zeremonien zu beziehen sind, die in oder vor dem Saal sich abspielten.

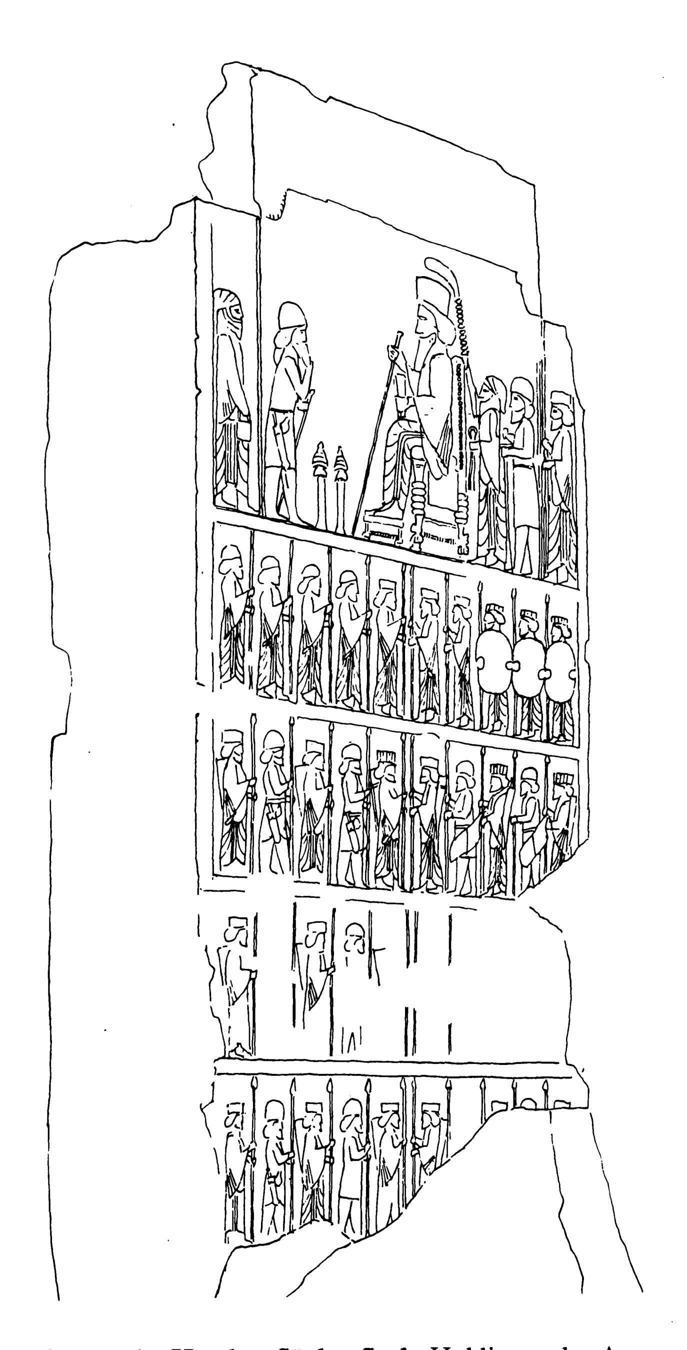
Die Szene vom König über dem Völkergestell wird auf den beiden Südeingängen 4mal wiederholt (Abb. 8 und 4 Nr. 5). Sie sind später als die entsprechende Szene im Tripylon entstanden, wie sich aus stilistischen Beobachtungen ergibt (Calmeyer 1976, 76) und gehen in diesem Falle mit Sicherheit auf Artaxerxes I. zurück.

Falls ein solches Ungetüm von Thronuntersatz tatsächlich verwendet wurde, kann sich der entsprechende Akt kaum im Saal abgespielt haben, weil der Abstand zwischen den Säulen dafür zu klein erscheint. Eher wird der Thron mit seinem Zubehör im Hof nördlich vor dem Säulensaal aufgestellt gewesen bzw. getragen worden sein (denn er wird so abgebildet, daß seine Füße deutlich über dem Boden schweben).

Wenn er nicht auf den Laibungen der Nordtüren wiedergegeben wird, vor denen sich der besagte Hof unmittelbar befunden hat (Abb. 4 Nr. 4), dann deshalb, weil dort auf den Laibungen eine andere Szene in das Bildprogramm aufgenommen wurde, nämlich eine Huldigung der Armee vor dem Großkönig (Abb. 9). Dieses Thema wird analog dem Thronen über die Völker dargestellt. Wieder erscheint ein sitzender König in der Mitte, darunter die Untergebenen in geschlossenen Reihen und darüber ein Baldachin mit Flügelsonne und einem männlichen Wesen in der geflügelten Scheibe; das Oberteil ist zwar nur einmal erhalten, aber selbstverständlich auch sonst vorauszusetzen. Doch sind Unterschiede nicht zu verkennen. Die Zahl der Armeeoffiziere mit 50 reicht über die von 28 Völkervertretern weit hinaus. Die Soldaten tragen zudem nicht den Thron, sondern befinden sich vermutlich auf gleicher Ebene wie der König, was sich nur aus bildtechnischen Gründen nicht wiedergeben ließ. Vor und hinter dem König stehen 5 Hofbeamte, vor ihm zwei Ständer für Feueropfer. Gerade die Hinzunahme von niederen Chargen (statt des Kronprinzen) zeigt wohl, daß der Huldigung der Armee bei der Zeremonie nicht das gleiche Gewicht zukam wie dem Thronen über den Völkern, vielmehr es sich bei jener um eine Vor-



8. Südtüre des Hundert-Säulen-Saals. König und Diener über einem von Völkern getragenen Throngestell. Darüber Baldachin mit *zwei* geflügelten Scheiben. Oberhalb Büste des bärtigen Mannes in einer größeren Flügelscheibe.



9. Nordeingang des Hundert-Säulen-Saals. Huldigung der Armee vor dem König und zwei Feueraltären. Die Szene war ehedem bekrönt von einem Baldachin mit zwei Friesen von Flügelsonnen und einer darüber befindlichen größeren Flügelscheibe mit bärtigem Mann (wie Abb. 8; vgl. die Parallellaibung bei Walser 1980 Abb. 77).

bereitung auf diese Repräsentation handelte, weshalb die Szene auf den zum Hof führenden Nordtüren gleichsam "vorweggenommen" wurde.

Wenden wir uns den Völkerthrongestellen zu. Sie greifen die Motive der entsprechenden Abbildungen im Tripylon auf, jedoch mit einigen interessanten Veränderungen. Sie betreffen zunächst die Proportionen. Der von den Völkerrepräsentanten getragene Untersatz wird jetzt doppelt so groß wie der im Typ gleiche Königsthron samt dem darauf sitzenden Herrscher (vgl. Abb. 7 mit 9). Die 28 Figuren werden nicht mehr unter einem Thron dargestellt, vielmehr auf jeder Seite der Laibung nur 14, doch so, daß die gegenüberliegenden Typen sich ergänzen und also wieder eine Völkergesamtheit von 28 repräsentiert wird. Die folkloristischen Details treten dadurch deutlicher hervor. Wieder wird auf Physiognomie, Kopfbedeckung, Gewandung und Schuhwerk Wert gelegt (Abb. Läßt die veränderte Proportion einen anderen Schluß zu, als daß die Eigenständigkeit der Völker stärker betont wird als zuvor? Hinter dem thronenden König befindet sich nicht mehr der Kronprinz, sondern ein Diener mit Fliegenwedel.

Der Baldachin darüber weist nicht nur *einen* Fries wie im Tripylon, sondern deren *zwei* auf; die Flügelsonne erscheint doppelt; einmal mit Stieren, die auf sie zulaufen, einmal mit Löwen. Die Doppelung erscheint auch bei den Reliefs mit der Huldigung der Armee, im Hundert-Säulen-Saal, stellt also eine absichtliche Erweiterung dar und spiegelt eine gegenüber der älteren Darstellung abweichende Auffassung. Im obersten Teil zeigt sich wieder der bärtige Mann im geflügelten Ring, diesmal nicht einen Ring, sondern eine Lotusblüte mit zwei Knospen in der Hand haltend.

3.5 Vergleichende Deutung

a) Halten wir ein, und erwägen wir die Bedeutung der Reliefs. Von Belang scheint, daß der Thronapparat bei der ähnlichen Darstellung auf dem Grab Dareios I., auf die unten noch einzugehen sein wird, als *gathu-*, als die durch die göttliche Ordnungsmacht gegebene Stätte, bezeichnet wird. Dasselbe Wort *gathu-* war in den Königsinschriften begegnet (s.o. 2.3a), wo es die Heimstätten der Königsherrschaft, offenbar auch die der Völker samt Häusern und Feldern umrissen hatte. Der Großkönig hatte im Auftrage Ahuramazdas, so war dort zu lesen, die Wiederherstellung des jeweiligen Gathu zu betreiben. Hier erscheint nun die Ordnung der Völker unter dem Thron des Großkönigs als der *eine* universale Gathu. Darf man von den Texten auf die Bilder schließen, so will die Zeremonie in Persepolis die Völkerwelt wieder in ihren schöpfungs-

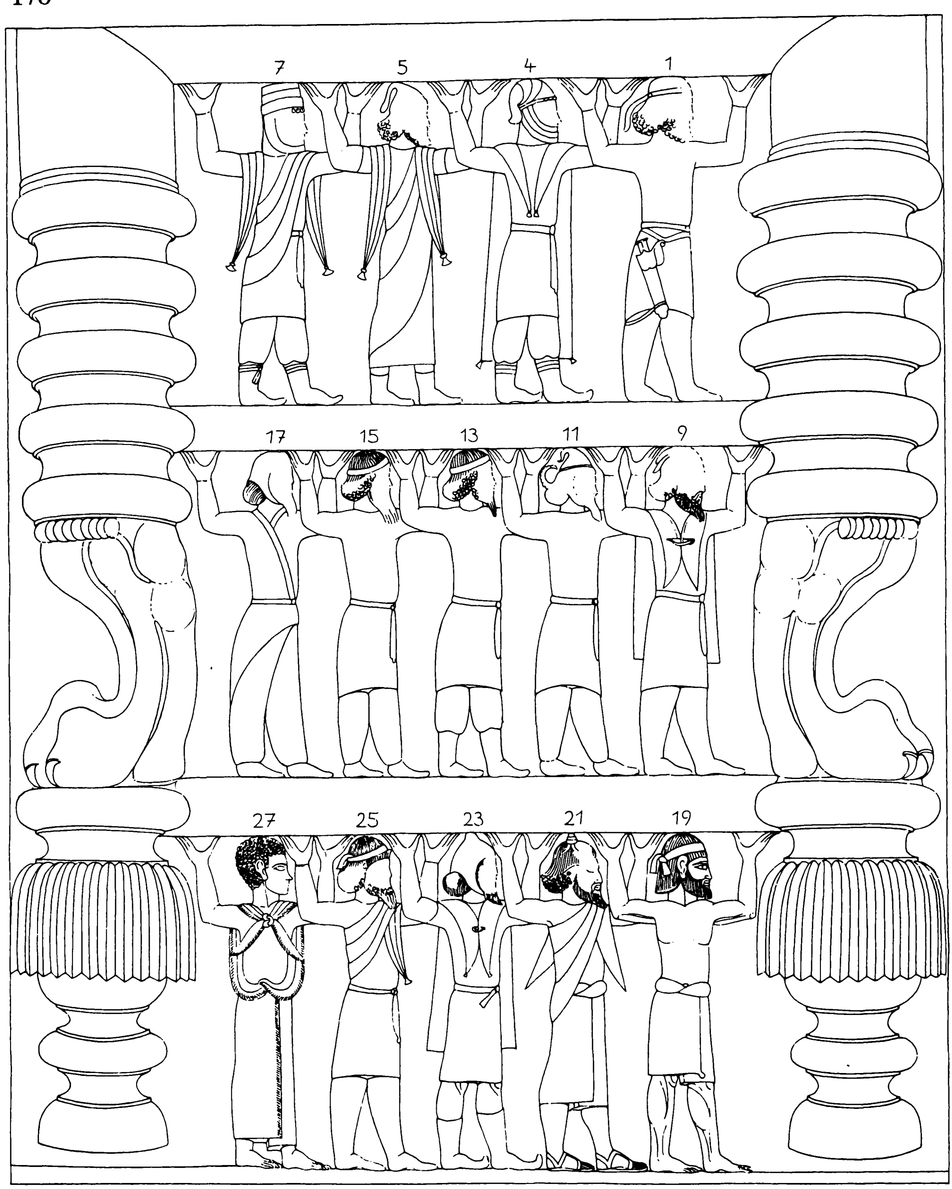
mäßigen Zustand bringen. Der Großkönig regiert danach über alle und sichert den Frieden, so daß jedes Volk gemäß seiner Eigenart in seiner Heimat lebt.

An dieser Stelle ist auf einen weiteren Bildschmuck im Hundert-Säulen-Saal zu verweisen, nämlich auf die Reliefs der West- und Osttüren, welche den königlichen Held im Kampf mit vier verschiedenen Untieren sieghaft zeigen, mit einem aufrecht kämpfenden, bändergeschmückten Stierwesen, einem gehörnten, aufrechten Löwen mit sauber frisierter Mähne, einem geflügelten Löwen mit Skorpionenschwanz und einem weiteren geflügelten Wesen, das nur mit dem Unterleib an einen Löwen erinnert (Abb. 11a, b)[45]. Sie alle packt der König bei ihrem Einhorn und sticht ihnen den Dolch in den Bauch. Verkörpern diese Untiere die Mächte des Drauga, die der König besiegt hat, weshalb die Völker ihm huldigen? (Nach dem Awesta Yašt 15, 5ff. residierte der erste iranische König wie sein Nachfolger auf einem hohen überirdischen Thronsessel und bat von dort aus den Windgeist, durch ihn die Daevas und Druganhänger zu schlagen; hat nach den Anschauungen von Persepolis der König die Aufgabe zu erledigen, ehe er seinen Thron bestieg?)

Wie immer man das Verhältnis zu diesen weniger betonten Darstellungen im Osten und Westen des Saals erklären mag, das riesige Völkerthrongestell will den Nationalitätenstaat als etwas Gottgegebenes herausstellen. Die Menschen sind unterschiedlich nach Brauch und Sprache und Hautfarbe, dennoch hat sie der eine große Gott zueinander in Relation gesetzt und sichert ihren Frieden durch den Großkönig. Dabei wird eine Hierarchie sichtbar. Auf den beiden Wangen der Hundert-Säulen-Saal-Reliefs schreitet je ein bewaffneter Meder oder ein bewaffneter Elamer den anderen unbewaffneten Völkerrepräsentanten vorweg, diese beiden erscheinen also als führende Nationen gegenüber den übrigen. Die Perser fehlen gänzlich auf bzw. unter dem Gestell, stehen also noch höher und gehören überhaupt nicht zu dienstbaren Untertanen.

Auch diesmal lohnt ein Blick auf die Sorgfalt, mit der die Völkercharakteristika herausgestrichen werden. Überblickt man beispielsweise die 14 Gestalten auf der Westseite (Abb. 10), so fällt auf, daß sie sich wieder durch typische Kennzeichen in Gewandung und Körperform voneinaner abheben. Der Babylonier, zweiter von links in der oberen Reihe, trägt die gleiche Trottel an seiner Mütze wie auf dem Apadana-Relief (Abb. 3), auch der Überwurf ist

[45] Ghirshman 1964 Abb. 250-253; Walser 1980 Abb. 90-96. Der Kampf des königlichen Helden mit vier Ungeheuern erinnert ebenso an die Überlieferung vom Urkönig Keresaspa Yašt 19,38ff., der nacheinander tötet: 1. "das gehörnte... giftige Ungeheuer", 2. "den mit goldfarbener Ferse, welcher mit geöffnetem Rachen heranging, (um) die stoffliche Welt des *aša* zunichte zu machen", 3. "den schlauen Krummgehenden, der... ein Juwel an sich trägt", 4. "den aus der Rasse der Gehörnten, mit Händen aus Stein."



10. Detail aus Abb 8, Westseite. 4 Völker als Thronträger (nach Walser 1966 S. 62, Abb. 5). Als Anführer ein bewaffneter Meder. Die Darstellung des Babyloniers (zweiter von links oben) stimmt zu den nationalen Kennzeichen auf dem Apadana-Relief s. Abb. 3. Die gut erhaltene untere Reihe läßt die Charakterisierung nach Haar- bzw. Huttracht, Physiognomie, Gewandung und Schuhzeug erkennen. (Die ergänzenden 14 anderen Repräsentanten gibt die Abb. 476a bei O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT, 1972 wieder.)





11. a und b. West- und Osttüren des Hundert-Säulen-Saals. Held im Kampf mit einhörnigen Mischwesen. Er packt mit der Linken das Horn am Kopf des Gegners und sticht mit dem Dolch in der Rechten in dessen Unterleib.

derselbe, nur das Schuhwerk reicht etwas höher über den Knöchel hinaus als dort.

Die Ikonografie der Szene hat eine lange Vorgeschichte. Dazu gehören mesopotamische Königsfußbänke (Calmeyer 1973), die assyrische Throndarstellung des siegreichen Sanherib vor Lachisch (ANEP Abb. 371 vgl. 537f.), hethitische und urartäische Vorbilder und vielleicht auch das iranische Denkmal in Kul-e farah[46]. Doch gerade von diesem Hintergrund hebt sich die achaimenidische Gestaltung bedeutsam ab:

> Die Umformung eines von Sklaven gestützten Thronmöbels... zur persischen Thronträger-Komposition ist eine glänzende Erfindung. Sie zeigt nicht nur die ideale Gleichheit aller Völker und Stämme des Reiches in ihrer vornehmsten Funktion, der Stütze des Throns, sondern versinnbildlicht auch auf eine eindrückliche Art das Vertrauensverhältnis zwischen Untertanen und Monarchen, der sich auf die stützende Kraft der Reichsvölker verlassen kann[47].

Ebenso bezeichnend hebt sich die Konzeption von ihrer Nachgeschichte ab. Auch die Partherkönige thronen über einem von Trägern gestützten Thron, lassen dafür aber nicht mehr Völker, sondern Mischwesen Dienst tun, so Artabanos V. auf einem Relief aus Susa[48].

Mehr noch als bei den Apadana-Reliefs fällt beim Völkerthron auf, daß die Verkörperungen der einzelnen Völker dem Großkönig unmittelbar zugeordnet zu sein scheinen. Die persischen oder medischen Einführer (Satrapen?) als Zwischeninstanz fallen aus, haben also für die Thronkonzeption keine ausschlaggebende Bedeutung.

b) Der Großkönig versammelt jedoch nicht nur die Völker an der ihnen angemessenen Heimstätte. Er thront unter einem symbolreichen *Baldachin*, der über die irdische Sfäre hinauszureichen scheint. Thronbaldachine, die auf Säulen den thronenden König und ihn begleitende Figuren wie ein Gehäuse umgeben, gehörten einst wohl zu allen Throndarstellungen in den Palästen von Persepolis, auch dort, wo begleitende Völker fehlen. Für die beiden Flachbilder mit Audienzszenen vor dem thronenden König, die sich im Schatzhaus und dem Teheraner Museum befinden, sind Trümmer des Baldachins erhalten[49]. Auch

46 Zuletzt C. Nylander, AcIr I (1974) 149.

47 Walser 1966, 26. Vgl. die neugefundene Susastatue, die aus Ägypten stammt und in der dort üblichen Weise 24 Völker darstellt, die den König tragen; aber gerade nicht als Gefangene, wie es ägyptischer Stil war! Roaf, CahDAFI 4 (1974) 76-78.

48 V. Gall, AMI.NF 4 (1971) 201 und T. 36,1.

49 Tilia bei Farkas 128; vgl. Krefter, Beil. 16.32.

für die Darstellung des über seinen Offizieren thronenden Königs am Eingang des Thronsaals ist ein bekrönender Baldachin mit einem darüber schwebenden numinosen Symbol noch auf einem Teil der Türen erhalten[50]. Also ist eine solche "Bekrönung" unentbehrlicher Bestandteil der Thronkonzeption, wenigstens soweit sie den lebenden Großkönig betrifft. Die Baldachine, deren Säulen von einfacher Form sind, weisen mehrere, übereinander angeordnete und sorgfältig ausgestaltete Querbänder auf. Derartige Baldachine lassen sich schon auf assyrischen Abbildungen nachweisen. Doch dort sind dann die Stützpfosten sehr viel stärker betont und feiner herausgearbeitet als das meist nur angedeutete zeltartige Dach[51]. Hier in Persepolis verhält es sich umgekehrt. Das Querdach spielt die Hauptrolle (Abb. 7). Es zeigt zu unterst eine Reihe herabhängender Trotteln, naturalistisch den Stoffbezug wiedergebend, aber vielleicht darüber hinaus von einer symbolischen Bedeutung (Wolken?). Darüber wird eine Reihe (im Thronsaal mehrere Reihen) von 50-60 rautenförmigen Gebilden sichtbar, die auch je zwei mit der Grundfläche einander zugekehrte Dreiecke darstellen können. Durch einen schmalen Querstreifen mit Rosetten getrennt, befindet sich im Tripylon darüber ein breites Band, in dessen Mitte eine Flügel"sonne" eingemeißelt ist, deren Scheibe im verkleinerten Maßstab dem geflügelten Ring entspricht, aus dem weiter oben der geflügelte "Vogelmann" aufsteigt. Nach Schmidt sollen Tiere neben der Flügelsonne auf den Türwangen des Tripylon fehlen, doch sind Spuren davon vielleicht auf einer Abbildung[52] erkennbar. Jedenfalls sind schreitende Tiere im Hundert-Säulen-Saal über dem Baldachin eindeutig sichtbar. Hier wird aber das Querband verdoppelt und zeigt zwei Flügel"sonnen" übereinander, auf der oberen bewegen sich Stiere, auf der unteren Löwen (Abb. 8). Ein weiterer schmaler Querstreifen mit Rosetten schließt den oberen Rand des Baldachins anscheinend gegen einen überirdischen Bereich ab.

Das Band auf den Baldachinen mit der zentral stehenden Flügel"sonne", von der anzunehmen ist, daß sie die wirkliche Sonne darstellen soll[53], setzt den Thron mit der astralen Sfäre in Beziehung. Demnach stellt der Baldachin über dem Großkönig vermutlich einen Thronhimmel dar. Die Zarathustrier nennen

50 Ghirshman 1964 Abb. 248; Krefter Beil. 16.

51 So in Balawat, Barnett Abb. 142.; Strommenger-Hirmer 1962 Abb. 210.

52 Vgl. auch Ghirshman 1964 Abb. 247.

53 W. Lentz unterstreicht die Bedeutung der Sonne mit dem Hinweis, daß bei der Sommersonnenwende der Strahl des aufgehenden Gestirns genau durch den Osteingang auf das Haupt des Königs trifft. Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie 1976 (1979) 349.

die Sonne gern königlich, und ordnen ihr das "erwünschte Reich" zu[54]; gleiches scheint hier vorausgesetzt zu sein. Bewegen sich die Gestirne wie Tiere über dem eigentlichen Himmelsgewölbe, wird dieses durch das rautenförmige Gebilde (Abb. 7a) angezeigt? Wozu wird aber auf den jüngeren Reliefs die geflügelte Scheibe verdoppelt (Abb. 8)? Der obere Fries, der Stiere auf sie zulaufen läßt, könnte den Mond versinnbildlichen[55]. Der Mond, Mah, heißt im Awesta wieder und wieder "der des Rindes Ursprung bildet" (Yasna 1,11; 4,16 usw.)[56]. Die Stiere, die auf ihn innerhalb des Frieses zulaufen, mögen himmlische Stiere, also Sterne sein. Dazu paßt, daß der für Awesta bedeutendste Stern, der Sirius, Tištrya, der "gewaltigste unter den des Wassers Samen enthaltenen Sternen" (Yašt 8,45) für einen Teil des Monats "Gestalt eines goldgehörnten Rinds" besitzt (Videvdat 19,37; Yašt 8,16). In den ihm gewidmeten Yašt 8 wird Tištrya dem Mond an die Seite gestellt, was zur Anreihung der Stiersterne an einen Mond auf den Reliefs durchaus paßt.

Für die Löwen auf dem Fries darunter, die ebenfalls auf eine geflügelte Scheibe zulaufen, möchte man dann eine entsprechende astrale Bedeutung in Beziehung zur Sonne annehmen[57]. Aus dem Awesta ist leider keine Parallele zu entnehmen. Allein eine entfernte Analogie im späten Mithras-Kult wäre bemerkenswert, wo die Löwen das Feuer symbolisieren[58]. Als Begleiter der Flügelsonne erscheinen die Löwen später auch auf den Grabfassaden der beiden Artaxerxes-Gräber in Persepolis, wo ein entsprechender Stierfries fehlt. Da sieht man beidseits 9 aufeinander zumarschierende Löwen, was den zweimal 9 Soldaten unter einer Flügelsonne an der Südtreppe des Dareios-Palastes in der Zahl entspricht und in der Stellung ähnelt[59]. Da die Tačara dem auf den Grabfassaden im Mittelfeld angedeuteten Palast in den Maßen überraschend ähnelt, darf man fragen, ob die Löwen womöglich Offiziere der Sonne sind, den persischen und medischen Offizieren unten im Palast entsprechend. (Löwen und

54 Boyce 1975, 267.

55 Daß die Flügelscheibe nicht unbedingt eine Sonnengottheit darstellt, hat schon B. Pering, Die geflügelte Scheibe in Assyrien, AfO 8 (1933) 281-296 herausgestellt; s. auch O. Eißfeldt, Die Flügelsonne als künstlerisches Motiv und als religiöses Symbol, Kl. Schriften 2, 1963, 416-419. - Der Bezug zum kosmisch gegründeten Königtum ist übrigens schon in Ägypten, dem Herkunftsland des Symbols, gegeben (Lexikon der Ägyptologie II, 1975, 277-279) und hat sich in der hethitischen Königshieroglyphe fortgesetzt (vgl. z.B. E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter 1961, T. XIX).

56 Boyce 1975, 139.

57 Babylonisch gibt es Sterne, die dem "Weg zur Sonne", und solche, die dem "Weg des Mondes" zugeteilt werden, Meißner II 406.414.

58 F. Cumont, Die Mysterien des Mithras 1923 = 1963, 104; vgl. Der kleine Pauly 3, 705 (1969).

59 Schmidt III 99f.

Stiere werden allerdings auch auf zahlreichen anderen Reliefs in Persepolis dargestellt, einzeln oder mit anderen Symbolen zusammen, so bei den Säulenkapitellen, besonders häufig im Kampf miteinander, wobei der Löwe als Sieger dargestellt wird, s. Anm. 40). Wie die Einzelheiten auf dem Fries und um die Flügelsonne auch gemeint sein mögen, daß über dem Thron iranischer Könige der Baldachin das Himmelsgewölbe versinnbildlicht, läßt sich auch aus griechischen Texten erschließen. So berichtet Herodot III 64, daß Kambyses den Smerdis im Traum auf einem Thron sitzen sah, den Himmel berührend. Wenn nach Plutarch (Alexander 37) Alexander der Große auf einem Thron "unter dem goldenen Gewölbe des Himmels" gesessen hat, wird offensichtlich achaimenidischer Brauch nachgeahmt. Bei Al-Biruni hat sich die Überlieferung erhalten, daß der iranische Urkönig Dschamschid (Yima) am Festtag auf goldenem Thron saß, von Männern auf dem Rücken getragen:

> Er ging an diesem Tage auf wie die Sonne, das Licht strahlte vor ihm, als ob er schien wie die Sonne. Die Leute waren erstaunt über den Aufgang von zwei Sonnen[60].

Nicht von ungefähr heißt in der Volkstradition Persepolis "Thron des Dschamschid", stehen dafür die Abbildungen in diesen Türlaibungen Pate[61]? Wird die gesamte Terrasse als ein riesiger Thronuntersatz für den mythischen König verstanden? Die Sassaniden entwickeln später einen drehbaren Thron, der sich je nach der Jahreszeit und dem Tierkreis bewegt haben soll, wie Firdausi schildert[62]. Der König steht demnach mit Sonne und Gestirnen (den Tieren der Prozession auf den Baldachin-Friesen?) in engster Verbindung.

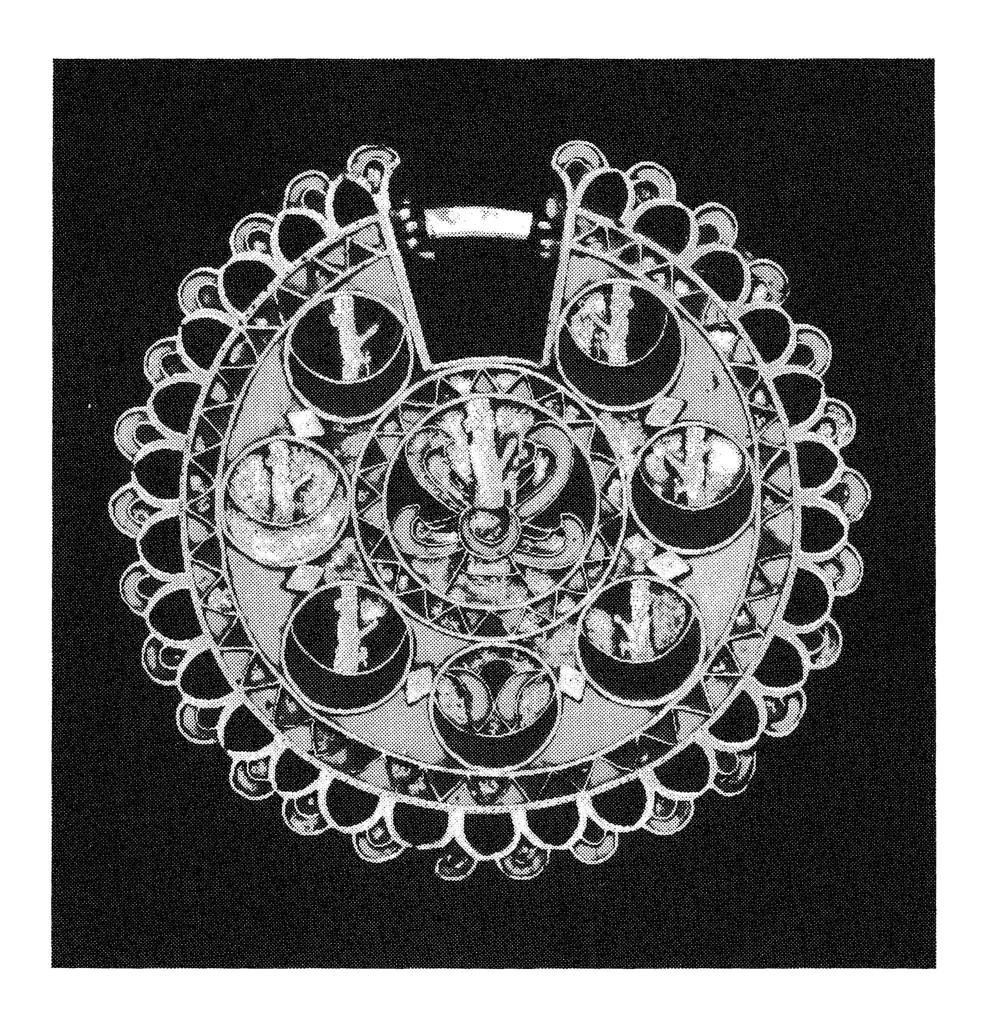
In den Reliefs werden also Großkönig und gegliederte Völkervielfalt als Teil einer weit über den irdischen Bereich hinausreichenden allumfassenden Ordnung dargestellt. Das kann kaum etwas anderes versinnbildlichen, als daß die großkönigliche Herrschaft den Arta, die Wahrheit, Gerechtigkeit, Weltordnung, wie immer man übersetzen will, aufrecht erhält bzw. durch sie aufrecht erhalten wird.

c) Bleibt noch auf die Frage einzugehen, was die Gestalt über dem Baldachin, der *bärtige Mann in der geflügelten Scheibe* darstellen soll (Abb. 7). Offensichtlich zielt die Darstellung auf eine Größe über dem Himmelszelt, die über die

60 L'Orange 1953, 87.

61 Der Urkönig Yima = Dschamschid taucht als theophores Element in Persepolis-Namen auf, Boyce 1982, 18f.

62 L'Orange 21; H. Busse, Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāme, in: W. Eilers (Hg.), Festgabe deutscher Iranisten... 1971, 8-21.



12. Achaimenidischer Ohrring (Boston Museum of Fine Arts). In der Mitte der bärtige Mann in einer geflügelten Scheibe, ringsum sechs ähnliche Gestalten je in einer Scheibe ohne Flügel. Handelt es sich um Ahuramazda und sechs Amesha Spentas? Vgl. A.S. Shahbazi 1985.

kosmische Ordnung einschließlich des großköniglichen Regiments wacht[63]. Das paßt zu dem, was über Ahuramazda verlautet. Schon Rawlinson hat für die Bisotun-Reliefs die Deutung auf den iranischen Hochgott vorgeschlagen, und die Mehrheit der Forscher ist ihm darin gefolgt. Das schien sich dadurch zu bestätigen, daß die Figur auf ein assyrisches Vorbild[64] zurückgeht, das ebenfalls einen Mann in einem geflügelten Ring als numinoses Sinnbild abbildet (ANEP 536), was gern auf den Gott Assur bezogen wird, obwohl schlüssige Beweise fehlen. (Die assyrische Darstellung geht wiederum auf die geflügelte Sonnenscheibe ohne Büste einer Männergestalt zurück, wie sie sich bei Hethitern und Ägyptern findet.) Ein achaimenidischer Ohrring im Museum von Boston zeigt den bärtigen Mann in der geflügelten Scheibe umgeben von 6 ähnlichen Wesen ringsum; das scheint sich ausgezeichnet zum persischen Hochgott zu fügen, der von 6 Amesha Spentas umgeben ist (Abb. 12)[65].

Neuerdings haben Shahbazi und Calmeyer (1975) gegen eine Gleichsetzung mit dem zarathustrischen Hauptgott jedoch Einwände erhoben. Einmal deshalb, weil Herodot I 131 mitteilt, daß die Perser keine Gottesbilder kennen und sich nie Gottheiten nach menschlicher Natur vorstellen. Zum andern aber, weil das Gewand des Mannes in der geflügelten Scheibe in Kopfschmuck wie Kleidung mit den Entsprechungen beim König allzu sehr übereinstimmt, was König und höchsten Gott einander sehr nahe rücken würde. So liegt vielleicht näher, an den *daimon* zu denken, welcher den persischen Königen nach Theopomp und Plutarch zugeschrieben wird. Unklar bleibt, welche iranische Vorstellung dem zugrunde liegt. Schon de Sacy hatte 1793 - analog zu einer Deutung der Parsen - vermutet, daß hier (der oder) die *fravarti-* (*fravaši*) des Königs schützend über ihm schwebt. Fravarti stellt eine Art himmlischer Doppelgänger von einzelnen Menschen und Völkern dar. Freilich wird *fravarti-* in der Regel feminin dekliniert, der Mann in der Scheibe trägt jedoch einen Bart. Außerdem fehlen Waffen, die sonst stehendes Prädikat für Fravarti sind. Calmeyer vermutet deshalb, daß der *xvar^{e}nah*, die königliche Herrlichkeit oder der Glücksglanz, gemeint gewesen war; ebenso Boyce (1982, 103-105), die auf Yašt 19,35 verweist, wo der Glücksglanz wie ein Falke davonfliegt, zudem hänge *xvar^{e}nah* mit ai. *hvar-* "Sonne" zusammen. Doch auch Xvar^{e}nah scheint weiblich vorgestellt gewesen zu sein[66]. Duchesne-Guillemin (1985) erklärt das Fehlen

63 Zur Vorgeschichte R. Mayer-Opiticius, Die geflügelte Sonne, UF 16 (1984) 189-236.

64 S. Anm. 54. Zu urartäischen Analogien s. G. Gropp, IrAnt 16 (1981) (95ff.) 113-116.

65 "The Rathbone Years", Exhibit Catalogue Museum of Fine Arts (Boston 1972) 30 Pl. 16; J.F.X. McKeon in: Orient and Occident, Fs. C.H. Gordon, AOAT 22 (1973) Pl. Ia und S. 110.

66 Nur auf Kušanmünzen erscheint er männlich mit Nimbus und Zepter, vgl. v.Gall, AMI.NF 4

jeder Erwähnung von *xvar^enah* in den Inschriften dadurch, daß der Glücksglanz von Haus aus zu Mächten gehört hat (Verethragna, Mithra, Yima), die Zarathustra verdammt hatte. Calmeyers Hinweis, daß auf bestimmten Reliefs der "Vogelmann" die Krone des jeweiligen königlichen Vorgängers trägt, läßt sich auch mit der Fravarti-Anschauung kombinieren. Doch auch die Deutung auf Ahuramazda ist noch nicht auszuscheiden, stellen doch die Sassaniden, sonst strenge Zarathustrier, Ahuramazda durchaus ihrem König ähnlich dar[67]. Die Frage muß offen bleiben.

Eindeutig aber bleibt, daß die Thronreliefs den Großkönig und die Völker mit einer kosmischen Ordnung verbinden, der selbst der Lauf der Gestirne untergeordnet ist.

4. Das Völkergestell auf den Grabdenkmälern

4.1 Die Grabfassade

Ungefähr um die gleiche Zeit, als Dareios I. die Bauten von Persepolis in Angriff nahm, begann er mit der Errichtung einer groß angelegten Grabstätte an einem altgeheiligten Ort 9 km nordwestlich von Persepolis, dem heutigen Naqš-i Rustam (ANEP 769). Der von ihm entworfene Grabtyp wird von sechs späteren Achaimenidenkönigen übernommen und nur geringfügig abgewandelt. Uns soll allein die Außenfront mit einer kreuzförmig aus dem Felsen gehauenen riesigen Nische beschäftigen (Abb. 13).

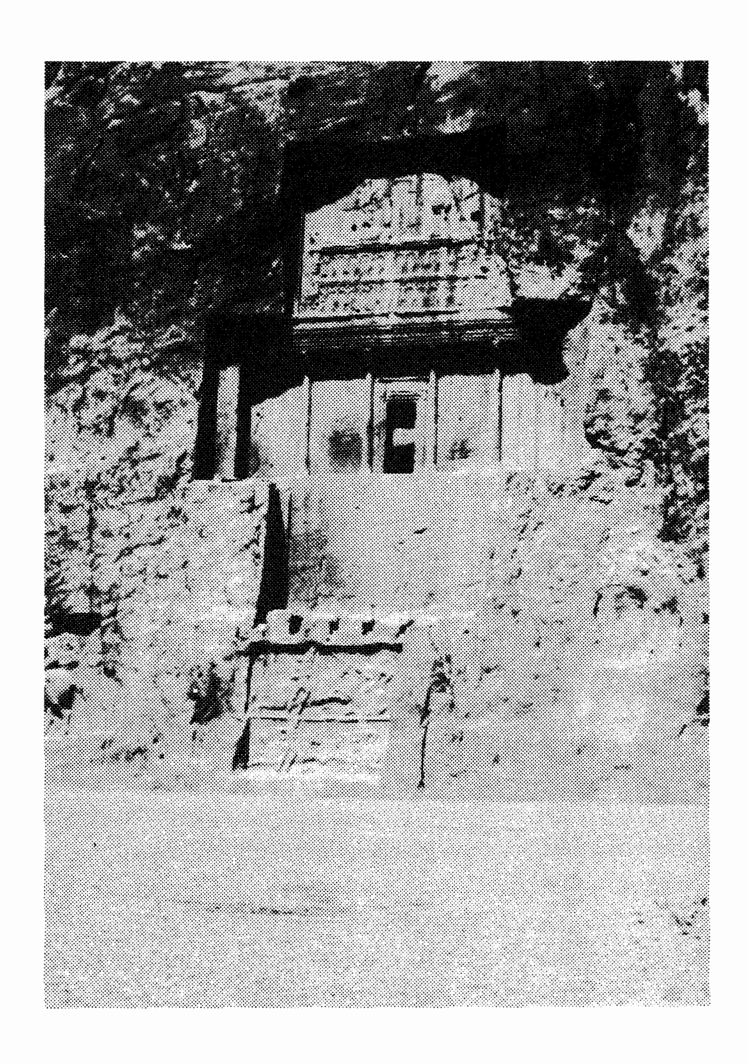
Der untere Streifen bleibt blank; war er für weitere Darstellungen oder Inschriften reserviert? Der Mittelstreifen ahmt eine Palastfront nach, mit einem von Mauern und 4 Säulen getragenen Dach[68]. Ein Portal in der Mitte führt in die Grabkammer, wo einst die Sarkophage des Großkönigs und seiner Angehörigen ihre letzte Ruhestätte fanden. Das Flachdach, wie es den oberen Rand des Mittelstreifens abschließt, bildet das auf einem Säulengesims ruhende Dach einer Palastfront ab[69]. Das Relief erscheint so naturgetreu, daß es zur Vorlage für die Rekonstruktion des Harems in Persepolis dienen konnte, der

(1971) 211, 19. Zudem stellt sich die Frage, ob nicht der Ring, den die Gestalt auf den Persepolis-Reliefs in der Hand hält, den Glücksglanz versinnbildlicht, der dem König weitergereicht wird, Duchesne-Guillemin in: G. Walser (Hg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte, Historia Einzelschriften 19 (1972) 73.

67 K. Erdmann, Die Kunst Irans zur Zeit der Sassaniden [2]1969, 54 und Abb. 19f.24.27f.

68 Gleiche Abmessungen! H. Koch 1992: 293.

69 Schmidt II 82f.



13. Grab Dareios I. Im Mittelstreifen eine nachgeahmte Palastfront und der Eingang zur Sargkammer. Darüber ein Throngestell, getragen von 28 + 2 Völkern. Auf ihm aufrecht stehend der König vor einem Feueraltar, darüber das numinose Symbol. (Die 2 Reliefbänder links unten sind sassanidisch.)

jetzt dort als Museum dient[70]. Über den Sattelhölzern quer zu den Säulenkapitellen mit ihrem Stierköpfen verläuft danach zu unterst ein breiter Längsbalken, der auf den Gräbern in drei gleichmäßige Streifen zerlegt ist, die ein Vorspringen des Balkens in drei Stufen von unten nach oben bzw. vom Palastinnern nach außen andeuten. Darüber läuft ein Zahnschnittmuster unter einer weit nach außen vorspringenden Querplatte, die die dünnen Querbalken und die Bretterlage eines Daches abbildet. Darüber sehen wir ein breites Band, das nach Meinung von Schmidt eine gestampfte Lage von Lehm und Stroh andeutet, die das Dach gegen die Witterung schützt, sie ist freilich außerordentlich dick geraten[71]. Dies obere Band bleibt bei den älteren Gräbern noch ohne Schmuck, beim nördlichen und mittleren Grab von Persepolis schreiten auf ihm zweimal 9 Löwen von rechts und links aufeinander bzw. auf einen Gegenstand zu, der einer Blüte oder einem auflodernden Feuer ähnelt[72].

Auch der tote König weilt also in einem Palast; und das läßt vermuten, daß es mit ihm nach persischer Auffassung nicht schlechthin zuende ist, sondern er auf geheimnisvolle Weise weiterregiert. Sein Agieren über das irdische Abscheiden hinaus könnte auf dem oberen Teil der Nische durch einige deutlich aufeinander bezogene Reliefs geschildert sein. Erkennbar wird ein Throngestell, das von 28 plus 2 Völkern getragen wird und in seiner Ausstattung - man vergleiche die Beine - dem Throngestell ähnelt, das aus dem Tripylon und dem Hundert-Säulen-Saal bekannt ist (Abb. 14; vgl. Abb. 6-8). Nur sind diesmal die Proportionen anders, die Breite übertrifft die Höhe um mehr als das Doppelte. Über dem von Völkern getragenen Gestell befindet sich links der Großkönig, nun aber nicht in sitzender, herrscherlicher Haltung. Vielmehr steht er auf einem dreistufigen Podest, in der einen Hand einen Bogen, die andere in Bitt- oder Segensgebärde entweder dem Mann in der geflügelten Scheibe oder einem Feueraltar, der kontrapunktisch zum König sich rechts auf dem Gestell befindet und über einer besonderen Palastfassade auflodert, zugewandt. Auf den Seitenwangen sind auf der einen Seite die Waffenträger des Königs und andere Mitglieder des Hofstaates, auf der anderen Seite Trauernde abgebildet[73]. Hinter einem Mann in der Flügelscheibe, der zwischen König und Feueraltar schwebt, erscheint der Mond (oder Mond und Sonne, da Sichel und Kreis

70 Krefter, 22f.

71 Schmidt III, 83.

72 Ghirshman 1964 Abb. 280.

73 Ghirshman ebd.; Walser 1980 Abb. 120.

miteinander verbunden sind[74]?). Die Szene spielt also wie beim Völkerthrongestell in den Palastanlagen in einem kosmischen Rahmen. Wo aber befindet sich nach Meinung des königlichen Auftraggebers wie des ursprünglichen Beschauers der tote König, und welche Aktion führt er durch? Was haben die Völker bei einem König zu suchen, der der irdischen Herrschaft entbunden ist? Am einfachsten wäre freilich die Annahme, daß Dareios und seine Nachfolger hier wie im Palast in einer für die irdische Tätigkeit bezeichnenden Geste abgebildet werden, also gar nicht die abgeschiedenen, sondern die lebenden Könige gemeint sind. Zur Erinnerung an die Größe des Verstorbenen wäre er noch einmal in einer Geste verewigt, die ihn auf dem Höhepunkt seiner Herrschaft zeigt. So faßt es anscheinend der Ausgräber Schmidt auf. Nach der Xerxes-Inschrift (XPf 33f.) ging Dareios "weg von *gathu-*", als er starb; demnach wäre die Szene auf dem Gathu zu Lebzeiten anzusetzen.

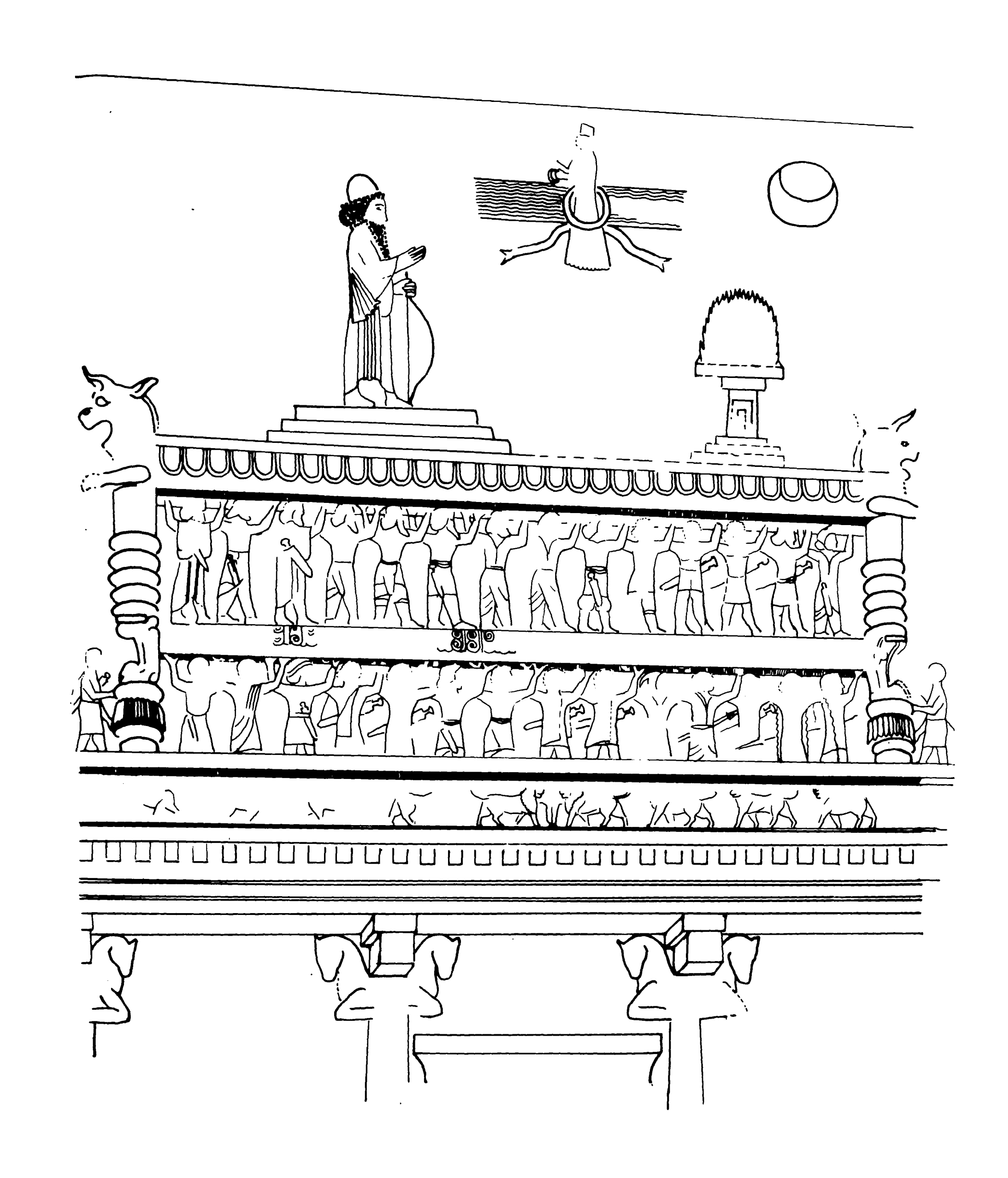
4.2 Vergleich mit den Palastreliefs

Gegen eine solche "Denkmal"-Deutung sprechen jedoch eine Reihe gewichtiger Unterschiede zu der Völkerthronszene in den Palastanlagen. Sie rufen bei näherer Prüfung nach Erklärung; und das umso mehr, als beide Reliefthemen etwa gleichzeitig entworfen worden sind und in ihrer Unterschiedenheit über rund 180 Jahre von den Großkönigen beibehalten werden.

1) Der gravierende Unterschied liegt darin, daß das Völkerthrongestell mit dem König auf den Grabfassaden über dem Dach eines Gebäudes aufruht, das, durch Säulen gestützt, etwa ebenso hoch ist wie der Gathu samt König. Auf den Palasttürwangen dagegen soll offensichtlich der Gathu sich über der ebenen Erde befinden; doch wird er hier überragt von einem durch Säulen gestützten Baldachin (der auf den Tripylon-Reliefs etwas höher, auf den Thronsaalreliefs etwas niedriger als das Throngestell selbst ist; vgl. Abb. 13f. mit Abb. 6-8). Hat man daraus zu folgern, daß ein ähnlich säulengetragener, also gebäudeartiger Gegenstand auf den Palastreliefs *oberhalb* des königlichen Throns bei den Grabdarstellungen *unterhalb* des königlichen Throngestells dargestellt wird?

Auf den ersten Blick scheinen Flachdach unter einem Throngestell einerseits und Baldachin über einem Throngestell andererseits wenig miteinander gemein zu haben, abgesehen von den tragenden Säulen, deren es in einem Fall vier, im anderen dagegen nur zwei sind. Doch bei näherem Zusehen ergeben sich weitere Ähnlichkeiten. Die jeweils oben verlaufenden Querbänder sind nämlich a) hier wie dort dreigeteilt, und b) im obersten Band kann der gleiche Tierfries

74 Duchesne-Guillemin 1962, 162.



14. Grab Artaxerxes II. oder III. oberer Streifen. Oberhalb der Palastfront eine Dachkonstruktion mit Löwenfries. Über dem Völkerthrongestell der stehende tote König, Feueraltar, numinoses Symbol, Mond- (und Sonnen?)Scheibe.

auftauchen, nämlich Löwen, die von zwei Seiten auf einen in der Mitte befindlichen Gegenstand zuschreiten.

Was ist das für ein Dach, das auf den Grabfassaden nachgebildet werden soll und über dem sich ein Völker-Throngestell erhebt? Welcher Palast wird darunter angedeutet? Schmidt, der auf auffällige Übereinstimmungen in den Maßen mit denen des Tačara-Palast in Persepolis verweist, ist der Meinung, daß der Residenzpalast des Dareios für das Grab des toten Königs auf der Felsenwand noch einmal nachgeahmt wurde. Das Throngestell, das sich dort über dem Dach befindet, sei faktisch im Palast zu denken. "It would be absurd to believe that the throne stood on the roof of a palace"[75]. Nun ist es in der Tat ein Grundsatz der Kunst von Persepolis, in Stockwerken übereinander abzubilden, was in Realität nebeneinander existiert, so etwa die Delegationen der Länder auf den Apadana-Treppen oder auch die Thronträger unter dem Gathu. Andererseits muß nicht alles, was einem Menschen des 20. Jahrhunderts absurd erscheint, für Menschen des Altertums tatsächlich absurd gewesen sein. Immerhin finden im "Grabpalast" die Leichname des toten Königs und seiner verstorbenen Angehörigen ihre letzte Ruhe, was für die Tačara nicht zutrifft. Zudem ist der Gathu über dem Dach mit dem Gathu unter dem Baldachin ausweislich der Reliefs nicht deckungsgleich. Sinnvoll wären die "Stockwerke" der Grabfassade unter einer Voraussetzung, unter der Voraussetzung nämlich, daß hier das Himmelsdach abgebildet wird, der Palast darunter die Erde darstellt und das Throngestell darüber einen jenseitigen Thronort. Für eine solche Hypothese spricht, daß das Wort für Himmel, altpersisch/awestisch *asman-*, mit Stein zusammenhängt[76]. Der Himmel wird in dem auf alte Überlieferungen zurückgehenden Yašt 13,2 als ein Haus vorgestellt, das die Erde umgibt, ein Haus, bei dem gewiß nach orientalischer Weise ein Flachdach vorausgesetzt ist.

So wage ich die Hypothese: Das Flachdach auf den Grabreliefs stellt ebenso das Himmelsdach über der Erde dar wie der Baldachin auf den Palastreliefs (s.o. 3.5), nur daß die Symbolisierung im ersten Fall von der Architektur eines Gebäudes, im zweiten von einer Stoffbedachung her gewonnen wird. Identisch ist in beiden Fällen der Löwenfries im jeweils oberen Band, übereinstimmend die Dreiteilung der Querfläche und das Säulenmotiv.

[75] Schmidt III 80.

[76] Reichelt 423; Brandenstein-Mayrhofer 107; Kent 173; Boyce 1975, 132. - Auch die Babylonier kennen einen dreigestuften Himmel aus verschiedenen Gesteinsarten, Meißner II 108, RLA IV 412. In der Pahlevi-Literatur wird der Himmel freilich rund und pfeilerlos vorgestellt, doch das dürfte aristotelischer Einfluß sein.

Zur Vorgeschichte der Grabfassade gehören das Bisotun-Relief und das nicht weit davon entfernte Felsrelief eines Lullabäerkönigs, wo jedesmal der König, mit seinem Bogen in der Hand, vor der Gottheit steht und einen Feind niedertritt, während über der Szene ein sonnenartiges Emblem sichtbar wird[77]. Doch das sind Kampfbilder mit anderem Kontext. Ein deutlicheres Vorbild bietet ein babylonisches Relief, das die Einführung des Königs Nabuapaliddina vor dem Sonnengott schildert (ANEP Abb. 529)[78]. Auch da tritt der König von links mit erhobener Rechten an; zwischen ihm und dem Gottessymbol auf der rechten Seite schwebt eine offensichtlich schutzbringende Sonnenscheibe, die im babylonischen Fall auf einem Ständer aufruht. Der Gott streckt Ring und Stab dem König entgegen. Das Ganze spielt über dem Himmelsdach, der durch den Himmelsozean und die Gestirne auf dessen Unterseite kenntlich gemacht wird. Wollen die Achaimeniden in gleicher Weise auf ihren Grabdenkmälern noch einmal an den Akt einer einstigen "himmlischen" Investitur erinnern? Da jedoch bei den Reliefs von Naqš-i Rustam gerade die für eine Investitur bezeichnenden Elemente wie Ring und Stab und eine thronende, also zu autoritativen Handeln entschlossene Gottesfigur fehlen, ist die andere Möglichkeit nicht auszuschließen, daß diesmal der abgeschiedene König in einer für seinen Übergang ins Jenseits entscheidenden Phase festgehalten wird. Für welche Alternative sprechen die übrigen Gestalten auf den Grabfassaden?

2) Der bärtige Mann in der geflügelten Scheibe weist nur wenig Abweichungen von den Parallelen in der Palastanlage auf:

a) Seine Flügel sind anders gestaltet. Im Tripylon und Hundert-Säulen-Saal heben sich querlaufend vier Federarten voneinander ab, ursprünglich auch in der Farbe; die Flügel schlagen nach oben an eine Platte an. Auf den Grabanlagen sind die Schwingen durch Punkte senkrecht viergeteilt und eine begrenzende Platte fehlt.

b) Statt der schneckenförmig nach unten geschlossenen Krummstäbe, in denen die Scheibe in der Palastdarstellung endet, strecken sich hier gewinkelte Arme, mit drei gespreizten Fingern endend, sowohl dem König wie dem Feueraltar entgegen.

c) Dieser "Vogelmann" erhält auf den Grabfassaden kein eigenes Feld zugeteilt. Auf der einen Seite erscheint hinter ihm eine Mondscheibe, die wohl den himmlischen Bereich signalisiert, in dem beide Symbole zu denken sind[79]. Vor

77 Ghirshman 1964 Abb. 283; Orthmann 1975, Abb. 183.

78 Interpretiert von M. Metzger, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, in: UF 2 (1970) 139-158, hier 141-144.

79 Boyce II 1982, 114f. verknüpft Mond, "the figure in the winged disc", worin sie *xvar^{e}nah* als Sonnenkraft sieht, und das hier dargestellte "persönliche" Feuer des Königs mit zarathus-

allem aber fällt auf, daß es zum König hin keine trennende Schranke mehr gibt; die Distanz ist auch proportional ungleich geringer als auf den Türlaibungen. König und numinose Macht sind sich anscheinend sehr viel näher gekommen. Dieselbe Art des Symbols zeigt sich schon auf den Reliefs von Bisotun (ANEP Abb. 249), während der Typ der Türwangenreliefs auch sonst in den Palästen sich vorfindet, etwa dort, wo der König unter dem Schirm seines Dieners durch ein Tor schreitet und das Symbol darüber schwebt (o. Abb. 7 vgl. 9).

3) Die Königsfigur unterscheidet sich beträchtlich. In den Palästen wird ein herrscherlicher Gestus durch Thron, Zepter und entsprechenden Begleitpersonen betont. Auf den Gräbern hingegen steht der König auf einem niedrigen, dreistufigen Podest, weitab von seinen menschlichen Begleitern (auf den Schmalseiten der Nischen[80]). In einer Hand trägt er einen Bogen, von dem zweifelhaft bleibt, ob er ein königliches Emblem sein kann, er gehört wohl eher zu jedem Krieger. Die Rechte wird erhoben, was kaum anders denn als Bittgebärde gemeint sein kann. Also ein seiner königlichen Attribute lediger, bittender Dareios erscheint im überirdischen Raum. Paßt das zu einem Königsaspiranten bei der Investitur, also zu einer Erinnerung an den entscheidenden Anfang zu Lebzeiten, oder nicht eher zu einem abgeschiedenen König im Übergang zu einer anderen Daseinsweise?

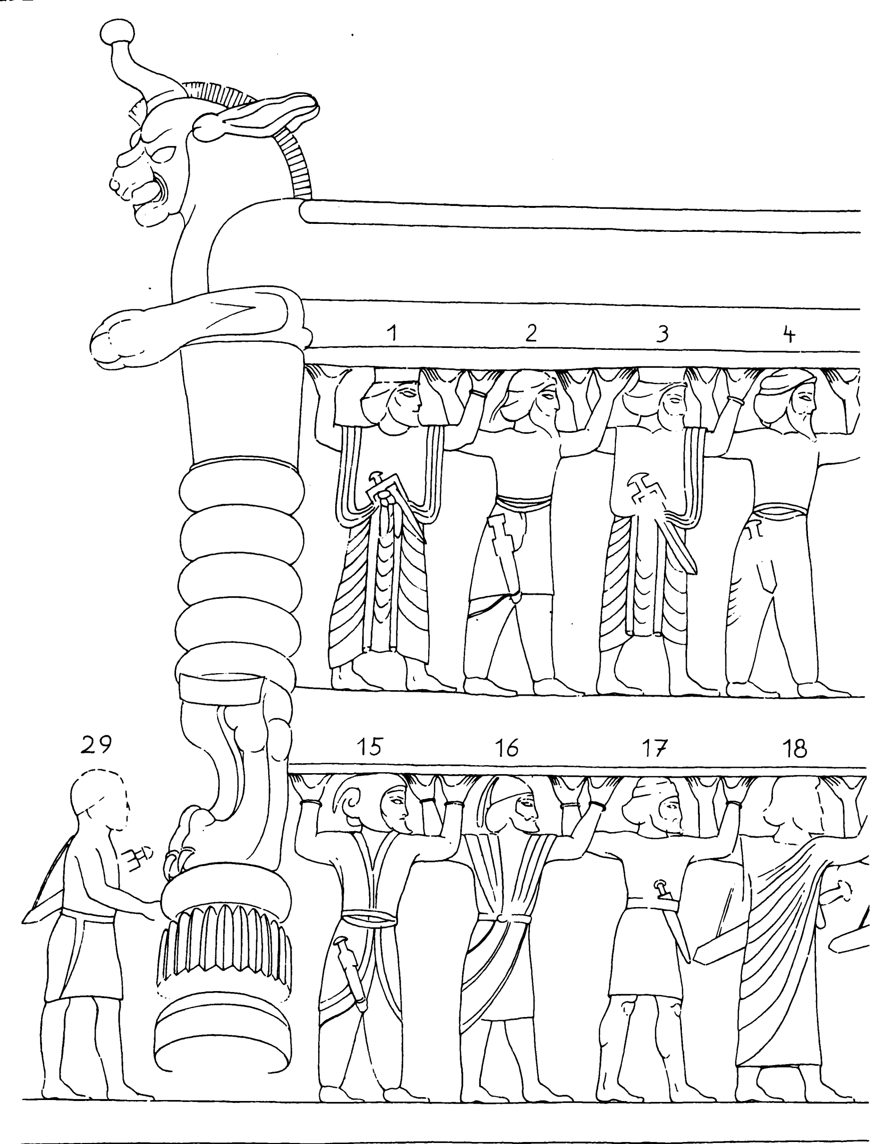
In ähnlich stehender Haltung, mit Bogen neben sich und erhobener Rechten, hatte sich schon Dareios in Bisotun unter dem Symbol des bärtigen Mannes darstellen lassen, dort aber ohne Feuersymbol und Völkerthrongestell. Dem Gesamtprogramm näher noch stehen medisch-skythische Felsengräber von Kizkapan und Savakand: "Die Außenseite des Grabes nimmt das Aussehen einer Hausfassade an. Der Herrscher steht in der Haltung des Adoranten vor einem Feueraltar und hält als Symbol des Königtums(?) einen Bogen in der Hand. Über ihm schwebt die geflügelte Sonnenscheibe"[81]. Dabei stellt der König doch wohl den toten Herrscher dar.

4) Schließlich das Throngestell und die Völker (Abb. 15), nach der Beischrift auf dem Dareiosgrab als *gathu-* ausgewiesen. Wieder wird auf genaue Kennzeichen Wert gelegt. Die Unterscheidung von 28 Typen auf all diesen Reliefs setzt wohl die Existenz von entsprechenden Handbüchern (analog der frühen griechischen Ethnografien) voraus. Was hebt sich von den Palastparallelen ab?

trischen Gebetsrichtungen.

80 Boyce II 1982, 113 sieht in den sechs Würdenträgern rechts und links vom König eine Abspiegelung der sechs Ameša Spentas um Ahuramazda.

81 Ghirshman 1964, 89 und Abb. 115-117.



15. Detail aus dem Grab Dareios II. (nach Walser 1966 Faltt. 1). Unter einem durch Löwenkopf und Schuppenband (= Flügel, hier nicht wiedergegeben) als belebt ausgewiesenen Throngestell befinden sich diesmal bewaffnete Völkerrepräsentanten, die wieder durch Kopfschmuck, Gewandung u.ä. voneinander abgehoben sind. Der Babylonier erscheint diesmal als zweiter von links unten mit gleichem Hut und Gewand wie Abb. 3 und 10, nur ist hier kein Schuhzeug erkennbar. Als einziger von 30 Gestalten scheint der Babylonier keine Waffe zu tragen.

a) Auf den Umstand, daß das Gestell diesmal über, statt unter einem Dach vorgeführt wird, war hingewiesen.
b) Die obere Deckplatte endet links in einen gehörnten Löwen-, rechts in einen Stierkopf, zu denen etwas unterhalb eine Tatze bzw. ein Huf hinzutreten. Das breite, an einen Eierstab erinnernde Ornamentband zwischen beiden Köpfen stellt vermutlich Flügel dar[82]. Damit wird das Throngestell der Gräber nicht nur mit mehr Machtfülle ausgestattet, sondern ihm vermutlich auch eine eigene Bewegungsfähigkeit mittels Flügel beigelegt.
c) Das Gestell wirkt breitgestreckt und bringt die Völker nur in zwei Reihen zu je 14, statt in drei Reihen wie in den Palastlaibungen. Zwei weitere Völkervertreter von Randprovinzen erscheinen zusätzlich rechts und links außen, je einen Fuß des Gestells fassend.
d) Während unten in den Palästen die Träger mit Ausnahme von Meder und Elamer sowie einem Saka[83] unbewaffnet erscheinen und die Perser ausgespart waren, wird der Perser oben am Grab als erster eingestellt, und alle Träger (ausgenommen der Babylonier?) treten bewaffnet auf. Das erstaunt überaus. Wozu braucht es ausgerechnet im Himmel bewaffnete Völkerrepräsentanten?

4.3 Seitenblick auf die Jenseitsvorstellungen im Awesta

Die Grabinschriften, die Dareios hat einmeißeln lassen, geben keinen eindeutigen Anhalt, ob der auf Erden oder der im Jenseits weilende Herrscher spricht und die Untertanen ermahnt. Tragen die Awestatexte zur Erhellung der Darstellung bei?

Hier käme zuerst die Feuersymbolik in Betracht. Auf den Grabdenkmälern wird gleichrangig dem König das Feuersymbol eingereiht; ebenfalls auf einem dreistufigen Podest, darauf ein gemischter Hauseingang, über dem das Feuer ruht. Nach dem jüngeren Awesta ist das Feuer, Atar, "Hausherr aller Häuser". Atar gilt als "Sohn des Ahuramazda", und wird in fünf Feuer gestaffelt, von denen eines, Spanista, zu Ahuramazda unmittelbar gehört und sich im Jenseits befindet (Yasna 17,11; 59,11[84]). Atar ist zum andern eng mit der Herrlichkeit, dem *xvarᵉna* verbunden (Sih ročak 1,9), was seine Stellung über dem Throngestell kontrapunktisch zur Königsfigur erklären könnte. Wird am Felsen von

82 Schmidt III 86.

83 Calmeyer, AMI Erg.bd 10 (1983) 160.

84 Wolff 1910, 448 sv. Feuerarten, vgl. auch das Farnbag-Feuer "auf dem gesetzmäßigen Thron" in Bahman-Yašt III, 29 bei Widengren 1961, 203.

Naqš-i Rustam ein himmlisches Haus mit entsprechendem reinen Feuer abgebildet?

Ein Umstand bei dem auf der Grabfassade eingemeißelten Throngestell scheint freilich entschieden der Deutung auf einen jenseitigen Bereich zu widersprechen. Das sind die repräsentierten 28 und 2 Völker. Was sollen Völker im Jenseits? Die Gestalten wirken alles andere als ornamental, sie stehen im Mittelpunkt des oberen Feldes und im Blickpunkt des Betrachters. Eine Interpretation, welche die Rolle der Völker auf dem Relief ausspart, kann nicht als überzeugend gelten. An dieser Stelle scheint unsere Hypothese, die sich bisher zu bewähren schien, nun doch noch zu scheitern.

Es gibt jedoch einen als altüberliefert geltenden Abschnitt im Awesta, von dem aus sich die Rolle der Völkerfiguren in einer Jenseitsdarstellung einsichtig machen läßt. Es ist der des Fravartin-Yašt 13[85]. Fravaši sind im Awesta weibliche Wesen im Bereich des Arta, präexistente Formen jeder menschlichen Seele, die das Entstehen eines Individuums in der materiellen Welt mit verursachen, die aber als "Idee" dieses Individuums auch nach dessen irdischer Geburt selbständig weiterwirken, himmlische Urbilder, die zu ihren irdischen Abbildern in fester Relation stehen. Jeder Mensch behält einen Doppelgänger im Himmel als besseres Selbst, sofern er Aša gemäß lebt und nicht dem Drug verfallen ist[86]. Wer gerecht lebt, wird nach seinem Tod mit seiner Fravaši wieder vereint.

Nun haben jedoch nicht nur Individuen solche Bezugspersonen. Entsprechend der iranischen Gliederung der Gesellschaft von der Hausgemeinschaft über die Ortsgemeinde zum Gau und zum Volk/Land, haben alle diese Gruppierungen je ihre Fravaši. Mehr noch, die "Fravaši aller Länder" sind ein einheitlicher Verband, sie wirken zusammen, und ihr Zusammenwirken ist für den Weltenlauf unabdingbar; sind sie es doch, "die den Himmel gestützt, die das Wasser gestützt, die die Erde gestützt, die das Rind erhalten" (Yašt 13,2lf. vgl. die Aufzählung nach fünf zentralen Ländern 143ff.). Sie sind breit wie die Erde und weisen selbst den Gestirnen den Pfad (V. 32.57). Die Fravaši - insgesamt nicht nur diejenigen der Völker - sind überdies kriegerische Wesen, bewaffnet, hochgegürtet, geflügelt, und eilen "vom Gipfel des Himmels" (V. 42) zur Walstatt, wo immer die Schlacht entbrennt, um dem den Sieg zu verleihen, der sich an Aša/Arta hält (V. 39), "die mit metallenen Helmen, mit metallenen Angriffs(waffen), mit metallenen Schildern in lichtumstrahlten Schlachten kämpfen", "die Länder schlagen sie auf einen Schlag nieder" (V. 45-48).

85 Zum Alter von Yašt 13 Zaehner 98; Widengren 1965, 21f.

86 Zaehner 146-148; Widengren 1965, 20-23; Boyce 1975, 117-120.

Als diejenigen, die das Schlachtengeschick für die Guten entscheiden, haben die Fravaši Bezug zur königlichen Herrschaft, die auf Erden für Ordnung und Wohlfahrt sorgt. Sie kommen dem Allherrscher zu Hilfe gegen die Druggesellschaft und retten ihn vor feindlichen Anschlägen (V. 69-72 vgl. 18).

Lassen sich von dieser Fravaši-Konzeption her nicht die Träger des Gathu auf den Grabfassaden einleuchtend erklären? Sie sind *himmlische Völkerrepräsentanten, Schutzgeister der Nationen*! Von da aus wird einsichtig, warum die Völkerfiguren auf den Grabreliefs bewaffnet, auf den Palasttüren dagegen in der Regel unbewaffnet sind. Die Fravaši sind kriegerisch und müssen in dieser Form dem König zu Hilfe eilen; die Völker dagegen dienen ihm unterwürfig, ohne Aufbegehren, sofern sie sich auf dieser Erde befinden. Begreiflich wird von diesem Unterschied her, warum die Vertreter Persiens auf dem Felsen oben als die Thronträger einbegriffen sind, unten dagegen (auf dem Türwangen) außerhalb bleiben dürfen. Denn das himmlische Throngestell ist nicht einfach dasjenige eines Perserkönigs, sondern dasjenige Ahuramazdas selbst. Dem aber sind alle unterworfen. Auch der König hat vor ihm aufzustehen; so vermag er oben nicht zu thronen, wie er es unten majestätisch tut. Die Flügel aber werden nicht den einzelnen Fravaši beigegeben, sondern der von ihnen gebildeten Gemeinschaft, dem Fravaši-Heer, wie der Flügelfries auf der oberen Querfläche des Gathu erkennen läßt. Nicht überall scheinen diese himmlischen Wesen als weiblich angesehen worden zu sein. Jedenfalls findet sich später in Taq-e Bostan ein Relief, das die Investitur Khosrow II. durch Anahita und Ahuramazda - der ihm einen Ring darreicht - zeigt. Sie spielt sich über einem von Säulen getragenen Dach ab, unter dem sich ein durch das Fravašizeichen gekennzeichneter bewaffneter, offensichtlich männlicher, Reiter befindet[87]. Stimmt diese Gleichsetzung der Völkerfiguren[88] mit den aus dem Awesta

87 v.Gall, AMI.NF 4 (1971) 230-233. Vgl. J. Kellens, Les frauuašis dans l'art Sassanide, IrAnt 10 (1973/4) 133-138; J. Narten, Avestisch FRAUUASI-, Indo-Iranian Journal 28 (1985) 35-48.

88 Ob Fravaši oder nicht, die Vorstellung von himmlischen Völkerrepräsentanten findet eine auffällige Parallele in der spätisraelitischen Apokalyptik, bei der schon häufig Beziehungen zu iranischem Gedankengut vermutet worden sind. Dan 10,20f. erzählt von einer Vision und Audition, in der der geflügelte (9,21) Engel Gabriel dem Seher kündet, daß er wieder weg müsse, um mit dem "Fürsten" (*śar*) von Persien (oder: des Persers) und hernach mit dem "Fürsten" von Jonien Krieg zu führen, wobei er allein von Michael, dem Fürst Israels, unterstützt werde. Nun gibt es zwar auch sonst im Alten Testament Andeutungen, daß über jedem Volk ein Engel eingesetzt ist (Dtn 32,8; Sir 17,17). Doch dann wird ihnen keine Bewaffnung und selbständige Kriegführung zugeschrieben. Auch überrascht der Titel "Fürst", der offenbar eine Verbindung zu jeweiligen irdischen Herrschern andeutet, die *mäläk* betitelt werden (deren Kämpfe dann 11,1ff. von der himmlischen Vorgeschichte "abhängig" erscheinen). Dabei taucht ein akkadisches Bedeutungsgefälle auf, nach dem *šarru* den überlegenen und *malku* den abhängigen Regenten meint, im Unterschied zur hebräisch üblichen Unterordnung des *śar* unter den *mäläk*. Zwar treten bei Daniel die himmlischen Völkerre-

bekannten überirdischen Gestalten, wird gleiches für den König gelten. Nicht das Porträt des einst lebenden Königs ist demnach auf der Grabfassade zu rühmendem Angedenken eingemeißelt. Vielmehr wird sein(e) Fravaši dargestellt, mit der altertümlichen Waffe des Bogens, ganz dem Gott dienstbar zugekehrt, und von den Völkern, die weniger ihm als Ahuramazda unterworfen sind, abgekehrt. Mit dieser seiner Fravaši hat sich die Seele des Königs nach dem Tode wieder vereint, ganz entsprechend dem Geschick, das später fromme Zarathustrier für ihre Urvan-Seele nach dem Tode erhoffen[89].

Darf man einen Schritt weitergehen und erwägen, ob die geflügelte Scheibe, aus der die bärtige Büste sich erhebt, nicht eine Fravaši der Sonne darstellt und das Mondemblem dahinter eine Fravaši des am Himmel sichtbaren Mondes? Vielleicht ist sogar zu überlegen, ob jenes erste numinose Symbol die Fravaši des Schöpfers meint und versinnbildlicht. Yašt 13 rühmt Ahuramazda Fravaši als "die größte und beste und schönste und festeste und weiseste und wohlgestalteste und an Aša-Gerechtigkeit höchste" und bringt sie ausdrücklich mit der Sonne in Verbindung (V. 80f.) - mit der irdischen Sonne oder mit ihrem Gegenbild im Bereich der anfangslosen Lichter?

Die Interpretation der Grabreliefs von der Fravaši-Vorstellung her mag spekulativ erscheinen. Die Fravaši fehlen nicht nur in den altpersischen Inschriften, sie werden auch in den Gathas Zarathustras nirgendwo ausdrücklich erwähnt. Zur Stütze unserer Interpretation läßt sich jedoch anführen, daß man eine Verehrung der Fravaši unter den Achaimeniden schon lange behauptet hat, ohne dabei an die Grabreliefs zu denken. Herodot VII 43 berichtet nämlich, daß die Magier beim Kriegszug des Xerxes unterwegs den Heroen opfern, die das persische Land beschützen[90]. Wer anders sollte damit gemeint sein als die Fravaši? Die Grabreliefs lassen sich von da aus sinnvoll deuten. Und der

präsentanten nicht in geschlossener Formation auf wie in Naqš-i Rustam; doch für Daniel funktioniert die Weltordnung eben nicht reibungslos wie für Dareios.
Als geschlossenes Korps erscheinen hingegen die himmlischen Hirten der 70 genuinen Völker des Erdkreises im 1. Henochbuch 89,59ff., allerdings stärker noch als bei Daniel in apokalyptischer Disqualifikation. Sie lenken durch ihre irdischen Werkzeuge die Geschichte in einer Weise, daß Israel unterdrückt und zahlreiche seiner Glieder getötet werden, und dies so lange, bis der Thron Gottes selbst auf Erden errichtet wird (und damit die heilsame Ordnung erscheint). Dann freilich werden sie nach Henoch verurteilt und entmächtigt. Aber solche aus der anderen israelitischen Welt- und Geschichtsschau resultierende Differenzen können die konzeptionelle Übereinstimmung mit den achaimenidischen Ideen kaum in Frage stellen.

89 Widengren 1965, 21.

90 Wesendonk 1933, 44f. und 298 A. 123 Zu erinnern wäre auch daran, daß am Grab des Kyros bis zur Ankunft Alexanders des Großen ein Totenkult geübt wurde, der von Boyce (1982, 55f.) mit der Fravaši in Beziehung gesetzt wird.

Unterschied zur Darstellung des Throngestells auf den Palasttüren unten wird dann voll erklärlich.

Ähnlichkeiten wie Unterschiedenheiten der zwei Typen von Völker-Thron-Darstellungen in Persepolis erklären sich also daraus, daß unten auf dem Palastrelief im Tripylon und Thronsaal der lebende König über irdische Völkerdelegierte majestätisch thronend dargestellt wird, während auf sämtlichen Grabfassaden ein sich jenseits des Himmels befindlicher Urthron abgebildet wird, den die Fravaši-Schutzgeister der Völker tragen, über denen der abgeschiedene Großkönig, mit seinem himmlischen Schutzgeist vereinigt, in verehrender Haltung vor dem Großgott steht.

Die Völker-Thron-Reliefs lassen unter diesem Blickwinkel erahnen, was für eine ausgebaute Kosmologie und Mythologie hinter der achaimenidischen Staatskonzeption seit den Tagen Dareios I. gestanden haben muß. Die wenigen und kurzgefaßten Königsinschriften können ihrer Natur nach davon wenig explizit werden lassen; wo sich in ihnen aber grundsätzliche Aussagen finden, weisen sie durchweg in die gleiche Richtung.

5. Der Nationalitätenstaat als Schöpfungsgegebenheit

5.1 Feste Zahlen für die Gesamtheit der Völker in Dokumenten und Reliefs

Die von Ahuramazda dem Großkönig übertragene Herrschaft und das daran gekoppelte Gesetz (*dātā-*) wird schon in der Bisotun-Inschrift auf alle Völker-Länder bezogen; eine Gliederung der dem persischen König unterstellten Erde in *dahyāva* erscheint als selbstverständlich und gottgewollt. Zu den Titeln, die er sich beilegt, gehört deshalb nach "Großkönig, König der Könige" auch "König in Persien/der Perser, König der Völker/der Länder". Anschließend zählt Dareios 23 *dahyāva* auf, die ihm der *vašna-* des Schöpfers zugeteilt hat, damit sie sein Gesetz erfüllen (DB I 1-24; dreisprachig). Die Anzahl mag sich an dieser Stelle zufällig aus den militärischen Erfolgen der Perser ergeben haben. Doch in späteren Inschriften wird sie um eins erweitert und 24 fortan zur festen Summe. So werden auf der Südmauer von Persepolis zwar ebenfalls 23 Namen in einer Inschrift angegeben, doch diesmal sind die Perser ausgeklammert (DPe 7-18[91]), insgesamt werden also 24 Völker vorausgesetzt. Die in Susa entdeckte viersprachig beschriftete Dareiosstatue führt, mit den Persern beginnend, zweimal zwölf Einheiten an. Gleiches gilt für die am persischen "Suez-Kanal"

[91] Die Jonier "des Festlandes und des Meeres und die jenseits des Meeres" fasse ich dabei als Einheit, anders Walser 1966, 30[9].

aufgestellte und in Tel el-Masḫuta gefundene Stele mit ägyptischen Hieroglyphen, wo zugleich berichtet wird, daß der König den Kanal mit 24 Geleitzügen eingeweiht habe[92]. Am meisten fällt die geprägte Zahl bei den berühmten Reliefs gabenbringender Untertanen in Persepolis, den sogenannten Tributzügen, ins Auge. Auf der Ost- wie der Nordtreppe des Apadana werden ohne Perser je 23 Abordnungen vorgeführt, auf der nur bruchstückhaft erhaltenen Treppe H aus der Zeit Artaxerxes I. vielleicht 24 einschließlich der Perser[93]. Schließlich gehört auch die vieldiskutierte Liste großköniglicher Steuerbezirke, die Herodot wiedergibt (III 89-97) hierher, die 20 abgabenpflichtige und 4 abgabenfreie Regionen anführt. In den Beispielen wechseln Reihenfolge und Namen; doch die Zahl 24 bleibt konstant. 12 bzw. 24 scheinen als feste Größe vorgegeben und aus irgendwelchen Gründen unabdingbar zu sein. Sie dürfte aus einer Doppelung der seit alters in vielen Kulturen bedeutsamen 12-Zahl hervorgegangen sein. Dafür spricht, daß die von Artaxerxes II. gebaute Westtreppe der Tačara zwölf Delegationen mit Geschenken darstellt; "daß die Zwölfzahl nicht nur eine zufällige oder situationsbedingte Kurzfassung ist, wird durch Curtius Rufus (III 3,9-12) bewiesen, der im Aufzug Dareios III. 'Reiterei von 12 Völkern mit verschiedener Bewaffnung und Tracht' beschreibt."[94]. Lassen sie sich ermitteln?

Das Gewicht einer solchen zahlenmäßigen Ordnung kann sich nicht aus praktischen Erwägungen ergeben haben, es muß ideologische Hintergründe haben. Eine Möglichkeit läßt sich aus der antiken Astralgeografie erschließen. Wohl im 1. Jahrhundert v. Chr. hat ein Babylonier Teukros[95] die *Sphaira barbarika* den Griechen nahegebracht. Das verbindet er mit einer Lehre von der Einteilung der westlichen Hälfte der Erde (über die östliche sagt der ursprüngliche Bestand nichts) in zwölf Zonen, die dem Tierkreis am Himmel entsprechen. Die erste Stelle nimmt Persien als Bereich des Sternbilds Widder ein, gefolgt von Babylonien, dem Stier zugeordnet. Cumont hat die Ursprünge dieser Astralgeografie um dieser Vorordnung willen auf achaimenidische Zeit zurückdatiert[96]. Bedenkt man, welch hohen Stellenwert Astronomie und

[92] Hinz 1976 I 214f. mit Abbildung; Walser 1966, 31f.

[93] Tilia bei Farkas 1974, 129.

[94] Calmeyer 1990, 12 mit Abb. 12-14.

[95] KP 5, 636.

[96] F. Cumont, Le plus ancienne géographie astrologique, Klio 9 (1909) 263-273; vgl. W. und H.G. Gundel, Astrologumena (Sudhoffs Archiv Beiheft 6) 1966, 255. Das Modell fand vermutlich Aufnahme in Dan 8: Widder-Persien, "Steinbock" = Syrien (M. Hengel 1969, 336f.; skeptisch J.J. Collins, Daniel [Hermeneia] 1993, 330). Eine verwandte Aufzählung in der neutestamentlichen Apostelgeschichte 2,8-11; vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK III) [12]1959,

Astrologie in persischer Zeit gewinnen[97], berücksichtigt man den ikonografischen Befund auf den Reliefs der Tributbringer in Persepolis, die einem der geflügelten Sonnenscheibe verwandten Symbol zugeordnet sind und vom Motiv des den Stier angreifenden Löwen flankiert werden[98], dann läßt sich eine astrale Anbindung der Völkerzahl für die Zeit Dareios I. durchaus vermuten. Was bislang erwogen wurde, gilt jedoch nur für die Häfte des Materials. Auf Reliefs und Inschriften finden sich darüber hinaus, und zwar ebenfalls seit Dareios I., eine andere anscheinend geprägte Summierung von 28+x Völkern, wobei x=1 oder meist x=2 gilt. Auf sämtlichen Throngestelldarstellungen (o. 3.3-3.5; 4.1-4.2) gibt es genau 28 Träger, obwohl auf den Palastreliefs vier bis fünf andere Völker eingereiht werden als auf den Grabreliefs[99]. Hinzu kommt in beiden Fällen ein Überschuß. Bei den Palastbildern sind die Perser ausgespart, also mindestens 29 Völker insgesamt vorausgesetzt. Auf den Grabfassaden erscheint zusätzlich rechts und links vom Gathu eine weitere Gestalt, die von außen den Fußsockel berührt (s.o. Abb. 14), mit der Beischrift, daß sie die Grenzprovinzen Makien und Kairen vertreten (DN XXIX). Die dreisprachige Grabinschrift DNa (15-30) zählt "außerhalb Persien" 29 *dahyāva*, die Dareios nach göttlichem Willen in Besitz genommen hatte und die sein Gesetz gehalten haben; die Summe beträgt also 30. Die gleichen Namen gibt eine Inschrift desselben Königs aus Susa (DSe) wieder, die aber zwei (europäische) Völker ausläßt und deshalb 27 Namen zählt, was mit Einschluß der Perser 28 ergibt. Hingegen zählt, erneut unter Ausnahme der Perser, die *daēva*-Inschrift des Xerxes (XPh 14-28) unter Eintrag einiger anderer Namen insgesamt wohl 29 Größen[100]. Zur letzten Zahl läßt sich die Nachricht des Herodot (VII 61-80) stellen, wonach das unter Xerxes gegen Griechenland ziehende Heer nach Völkern gegliedert und 29 Befehlshabern unterstellt war. Nimmt man den König hinzu, ergeben sich 30.

Die Kernzahl in diesem System ist offenkundig 28. Handelt es sich dabei um das Vierfache der bedeutungsvollen Sieben? Nachdem ich es in einem früheren Aufsatz[101] vermutet und mit der awestischen Siebenzahl der Erdteile (Yašt 13,94; 19,26) in Verbindung gebracht hatte, hat Shahbazi 1985 den Gedanken

133[3].

97 Van der Waerden 1968 Kap. III.

98 Vgl. o. Anm. 40.

99 Walser 1966, 53ff. vgl. m. 66f.

100 Unklar bleibt, ob "die Ionier, die das Meer bewohnen und die jenseits des Meeres wohnen" als Einheit gelten; vgl. Walser 1966, 38f.

101 K. Koch 1982.

erneut aufgegriffen und durch eine Bemerkung Platons (Nomoi 3,695c) untermauert: "Dareios... zur Herrschaft gelangt und sie als einer von sieben übernehmend, teilte das Reich in sieben Teile." Für eine solche Auffassung liegt das Land der Arier, *ḫvaniratha*, in der Mitte der Erde, während sich die sechs anderen Teile im Kreis um es herumlegen (vgl. Yasna 32,3). Von da aus nimmt Shahbazi eine Verteilung der Völker der Dareios-Grabinschrift auf einer Erdkarte vor, die aber ziemlich umständlich ausfällt[102].

Sollte die oben vermutetete Verbindung der Zwölfzahl mit dem Tierkreis zutreffen, ließe sich für Sieben als Grundzahl von 28 an die Planeten als himmlische Vorbilder für die zweite Einteilungsart denken. Wie kommt es aber dann zum bisweilen auftauchenden Überschuß von einem oder zwei Gliedern? Die Varianten 28, 29, 30 erinnern an Zeittheorien über die Monatstage, die durch astrale Erscheinungen verursacht werden. Wie die Tafeln aus Persepolis belegen, folgt die achaimenidische Verwaltung einer aus Babylonien übernommenen Zeitrechnung. Dort aber hatten Astronomen zwischen 620 und 400 v. Chr. entdeckt, daß die Sonne im ersten Teil des Tierkreises monatlich 30° zurücklegt, ihr Umlauf aber später auf 28° zurückgeht, und danach die Monatslängen bestimmt[103]. Ein eindeutiger persischer Beleg für eine variable Monatszählung existiert nicht, wenn man davon absieht, daß in den Persepolis-Tafeln nach dem babylonischen Kalender datiert wird. Aber die älteste awestisch belegte Reihe von Monatstagen findet sich in Yasna 16. Sie bietet 30 Namen; dabei wird aber viermal ein Tag für den Schöpfer Ahuramazda reserviert, nämlich der 1., 8. 15. und 23. jeden Monats[104]. Die unregelmäßige Verteilung fällt auf, sie weckt die Erwägung, ob der Name ursprünglich nicht nur am Anfang und in der Mitte stand, also einstmals nur 28 Tage gezählt waren. Das bleibt zwar eine vage Vermutung, läßt aber immerhin denkbar erscheinen, daß bei der Zahl 28+x eine ähnliche Tendenz zur Symmetrie von Raum und Zeit leitend war wie bei der Zahl zwei mal zwölf.

Sollte es zutreffen, daß sowohl die Zahl 24 wie 28+x für die Völkergesamtheit aus einem astralen Bezugssystem abgeleitet war, dann wird der den Achaimeniden autorisierende Schöpfergott offensichtlich als eine Himmelsgottheit gedacht, deren primäre Werkzeuge die Himmelskörper sind. Das im Vorspann der Königsinschriften auftauchende Nebeneinander von Himmel und Erde (o. 2.1) würde dann eine Sinnstrukturanalogie signalisieren, bei der die himmlische Welt das Urbild der irdischen darstellte. Von da aus ließe sich die oben

102 Zu anderen Einteilungsmöglichkeiten s. K. Koch 1982, 295f.

103 Van der Waerden 1968, 138-172.

104 Boyce 1982, 244-247.

geäußerte Vermutung (o. 4.2-4.3) stützen, daß die auf den Grabreliefs dem himmlischen Bereich zugeordnete dargestellten Thronträger überirdische Völkergeister repräsentieren.

Warum unter ein- und demselben König die Zahl der untergebenen Völker einmal mit 24, das andere Mal mit 28+x angegeben wird, ist kaum zu ergründen. Erkennbar wird nur, daß unter dem gleichen Großkönig die kleinere Summe im Zusammenhang mit Abgabeleistungen, die größere im Blick auf die Thronauffassung angewendet wird.

Das häufige Auftauchen des einen oder anderen Musters, sobald es um die Legitimation der großköniglichen Herrschaft geht, läßt eine grundlegende Bedeutung der Institution des Nationalitätenstaates erkennen. Das königliche Gesetz gilt den Völkern und Ländern in ihrer Verschiedenheit. Und das nach dem Willen des Schöpfers, wenn auch die Perser eine bevorzugte Stellung in der Erdmitte einnehmen. Die nationalen Unterschiede entspringen der Struktur der Schöpfung. Das sie überwölbende Reich, für Arta verantwortlich, versteht sich nicht primär als Ergebnis einer zweckrationalen Realpolitik oder einer überlegenden Strategie, sondern beruft sich auf einen durch die Schöpfung vorgegebenen Auftrag, den letztlich die Gottheit selbst durchsetzt.

Die Idee des ontologisch begründeten Nationalitätenstaates bringt notwendig den Respekt vor den ethnischen Eigenarten der Untertanen mit sich, was ein Stück weit den Unterschied des persischen Herrschaftssystems sowohl von dem früheren assyrischen wie von dem der späteren hellenistischen Großreichsbildungen erklärt. Wenn es zur Gerechtigkeit des Herrschers gehört, den Gathu der Völker zu achten, verbieten sich Deportationen ganzer Völkerschaften, wie sie die Erstgenannten im großen Maßstab praktiziert haben, ebenso aber eine Eroberungspolitik, wie sie später die gesamte Ökumene dem Hellenismus unterwerfen will und überall griechische Poleis gründet.

Es liegt auf der Hand, daß das Perserreich zu keiner Zeit strikt nach dem aus den Inschriften erhebbaren ontologischen Prinzip regiert worden ist. Die Großkönige waren zu pragmatisch eingestellt, als daß sie einen ideologischen Schematismus mit Gewalt durchgesetzt hätten. In den meisten Fällen bot sich für sie kein anderer Weg, als die in Babylonien, Kleinasien usw. vorgefundenen Verwaltungseinrichtungen zu übernehmen. Dennoch wird das Institut der Satrapie neu geschaffen, ihr Umfang und oft auch ihr Name dem Idealbild entnommen oder zumindest angenähert. Insofern ist das ausschließende Urteil Ed. Meyers kaum berechtigt[105]: "Die Listen der untertänigen Völker in den Inschriften des Darius haben mit der administrativen Einteilung des Reiches

105 Meyer IV 1 1954, 48[1]; aufgenommen von Cameron 1973, 55.

nichts zu tun." Eher folgt Herodot (III 89) einer zutreffenden Überlieferung, wenn er von einer administrativen Einteilung κατὰ ἔθνεα schreibt.

Natürlich ist den Persern bewußt, daß es auf Erden und innerhalb ihres Reiches mehr als 24 oder 28 Völkerschaften gibt. Anscheinend bezeichnet Dahyu in den Inschriften eine Art Großvolk oder eine Völkerfamilie, aus mehreren kleineren Völkern zusammengesetzt. Auf den Apadanareliefs tauchen unter den Gabenträgern jeder Abteilung immer *mehrere* Gestalten auf, die sich bisweilen in der Haartracht unterscheiden, so z.B. bei der oft den Assyrern/ Syrern zugewiesenen Reihe[106]. Aus dem iranischen Lehnwort im Aramäischen *hptḥ pt'* "Schützer des Siebtel" für den Beamten, der eine Stufe unter dem Satrapen steht, hat Hennig geschlossen, "daß die Einteilung der Provinzen in sieben Kreise als der Normalfall angesehen wurde", und das wohl nach dem Vorbild der Großteilung der Erde[107]. Für sich selbst setzen die Perser einen vertikalen Gesellschaftsaufbau voraus, der aufsteigend von der Familie über die Sippe und Stamm bzw. Gau hin zum Dahyu führt[108]; die Gliederung wird wieder mythologisch- und ontologisch verankert. Nach dem jüngeren Awesta (Yasna 1,3-5; 2,3-5 usw.) haben schon die Sippen, erst recht die Stämme und Völker-Länder wie die Zeitrhythmen je ein göttliches Wesen bei sich, das als *ratu-*, als überirdischer Exponent, der gerecht-heilvollen Weltordnung *aša* gilt und unter diesem Vorzeichen die Geschicke gestaltet. Neben dem *ratu-* gibt es für diese drei Stufen je einen eigenen *fravaši-*, also einen überirdischen Geist (Yasna 26,1; Yašt 13,21 u.ö.). Unter der Voraussetzung, daß die mythologische Verankerung dieser naturwüchsigen Gesellschaftsformen auch für Völker außerhalb Irans in Betracht gezogen worden ist, erklärt sich, warum die Achaimeniden, obwohl dem einen Gott Ahuramazda vor allem verpflichtet, unter bestimmten Voraussetzungen Kulte "heidnischer" Gottheiten fördern und sogar finanziell unterstützen. Von einer solchen Auffassung her werden die Reichsautorisationen regionaler Kultverbände ohne weiteres begreiflich, wenn nicht notwendig. Den Völkern kommt je eigenes Data zu, und das hat der Großkönig zu achten[109].

106 Walser 1966 Taf. 13; 1980, 29.

107 W.B. Hennig, Ein persischer Titel im Altaramäischen, in: M. Black/G. Fohrer, In Memoriam Paul Kahle (BZAW 103) 1968, 138-145; vgl. Hinz 1975, 110.

108 Frye 1962, 104f.

109 Vgl. die Diodornotiz bei Frei o.S. 110[315].

5.2 Bürger-Tempel-Gemeinden

Die Untersuchung wendet sich im folgenden palästinischen Verhältnissen zu, und damit Größen, die nach den Königsinschriften nicht den Rang eines Dahyu einnehmen. Im Blick auf die besondere Beziehung der achaimenidischen Regierung zu Juda/Israel hat J. Weinberg (1972) vor einiger Zeit eine interessante These entwickelt, die von einer Reihe von Historikern übernommen worden ist. Danach hat es im achaimenidischen Reich, abgesehen vom Verwaltungsaufbau nach Bezirken, Provinzen und Satrapien, besondere privilegierte Verbände gegeben, die sich um ein einflußreiches Heiligtum als eigenes Wirtschafts- und Religionszentrum gruppiert haben und sich staatlicher Autorisation erfreuen konnte. Insbesondere Blenkinsopp (1991) hat weitere Belege zur These beigesteuert. Im späteren hellenistischen Kleinasien bestehen Tempelstaaten um die Kultzentren großer Göttinnen wie Komana in Kappadozien, Komana in Pontos und anderswo, auch in Pessinus; sie gehen wahrscheinlich auf die Zeit persischer Oberhoheit zurück. Für Babylonien liefert Uruk ein beredtes Beispiel. Dort, am Kultort des Himmelgottes und der Ischtar, besteht nach Keilschrifturkunden eine wirtschaftlich und politisch selbständig agierende Kultgemeinschaft (*puḫru*), zu der keineswegs alle Einwohner gehören. Ähnliches gilt für Babel, wo es einen entsprechenden Verband um den Beltempel Esagila zu geben scheint, mit einem eigenen königlichen Repräsentanten als Gebieter[110]. Auch die Wiederherstellung des Neith-Heiligtums samt seiner wirtschaftlichen und administrativen Einrichtungen im ägyptischen Saïs[111] durch den vom Großkönig gesandten Udscha-Horresnet läßt sich als Gründung einer Bürger-Tempel-Körperschaft am ehesten begreifen.

Im Blick auf die Provinz Jehud und die maßgebliche Rolle, die der Jerusalemer Tempel während der Perserzeit spielt, denken Weinberg, Blenkinsopp u.a. an eine gleiche Stellung in relativer Unabhängigkeit von den regionalen Machtträgern des Staatsapparats. In den Esratexten, auf die gleich einzugehen ist, spielt die Volksversammlung am Tempel eine maßgebliche Rolle. Nach Esr 10,8 wird beim Konflikt um die Mischehen als Sanktion festgelegt, daß denen, die dem Trennungsbeschluß nicht nachkommen, der Besitz beschlagnahmt und sie aus dem *qahal*, der Volksversammlung, ausgeschlossen werden. Demnach wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß Landesbewohner nicht unbedingt zu dieser maßgeblichen Körperschaft zählen. Ist also auch in Juda mit einer separaten Bürger-Tempel-Gemeinde zu rechnen? Erklären sich die Sonderentwicklungen in der Region aus diesem vermutlich außergewöhnlichen

110 Vgl. Frei o.S. 112[322f.].

111 TUAT 1, 603-608; Koch 1994 (GÄR) 469f.

Rechtsbrauch oder handelt es sich hier nur um die Unterstützung einer besonderen Stammes-Gottheit im Zusammenhang mit der oben skizzierten Auffassung vertikalen Gesellschaftsaufbaus bei den Persern?

6. Zusammenfassung

1. Die achaimenidischen Inschriften lassen eine kämpferisch-dualistische Weltsicht erkennen, nach der die Großkönige auf Seiten des Arta als Beauftragte des Schöpfergottes gegen Drauga zu kämpfen haben. Das läßt Beziehungen zum Weltbild Zarathustras erkennen.
2. Zweck der Herrschaft ist es, dem königlichen Geschlecht, dem persischen Volk, aber auch den übrigen Hauptvölkern der Erde einen der Schöpfung gemäßen Lebensraum und eine entsprechende Lebensweise (*gathu-*) durch Aufrichtung des Gesetzes (*dāta-*) zu sichern.
3. Reliefs in Persepolis entsprechen dem inschriftlichen Befund, indem sie den Königsthron als sammelnden Mittelpunkt (*gathu-*) der Völkerwelt und zugleich als konstitutives Element einer kosmischen Weltordnung (*arta-*) abbilden.
4. Die Reliefs der Grabfassaden lassen zwar die gleiche kosmisch-staatliche Struktur erkennen, heben sich aber in der Zuordnung der entscheidenden Größen deutlich von der Ikonografie des Palastes ab. Der abgeschiedene König, durch das Himmelsdach von dem Gottessymbol getrennt, thront nicht mehr auf einem irdischen Throngestell. Vielmehr steht er im überirdischen Bereich auf einem mächtigeren Thronpodest in anbetender Haltung und wird von überirdischen "Volksgeistern" getragen (Parallelen bietet die spätisraelitische Apokalyptik[112]).

[112] J. Wiesehöfer hat in einer Besprechung der 1. Auflage in Gnomon 57 (1985) 565f. behauptet, daß die Bildmotive, die ich untersuche, anderswo "erheblich einleuchtendere Erklärungen finden, so z.B. die Reliefdarstellungen vom Dareiosgrab" und verweist auf "M. Boyce, History of Zoroastrianism; Vol. 2, Leiden 1982, 110-112"; gemeint ist wahrscheinlich jedoch 112-116 "The religious elements in the carvings about the tomb". Nun behandelt Boyce dort zwar Einzelzüge der Darstellung, auf die ich nicht eingehe, kommt aber auf den m.E. wichtigen Unterschied zwischen der unterschiedlichen königlichen Stellung auf dem "Palast-Gathu" und dem "Grabfassaden-Gathu" nicht zu sprechen. Im übrigen fügt sich ihr Ergebnis aufs beste zu dem meinen: "It is conceivable that the moon-symbol was used alone in honour of a dead king, whose 'glory' would have been accessible to his descendants, through prayer and veneration, by the action of his fravaši, necessarily most powerful in the might." Ein bedauernswertes Versäumnis hingegen ist es, daß ich die gründliche Studie von M.C. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art (AcIr 19, Textes et Mémoires IX) 1979 nicht herangezogen habe, zumal ich nachträglich eine überraschende Übereinstimmung im Ergebnis feststelle: "The Achaemenids commissioned the creation of a consistently idealized vision of kingship and empire - a vision which stressed images of piety, control, and harmonious order" (S. 2). Insbesondere die Kap. III "Hierarchical Order: The King on High" und IV "The King before

5. Für die Einteilung der Völkerwelt werden anscheinend Zahlenrelationen maßgeblich, die entweder auf 24 (2 mal 12) oder 28+x zulaufen und durch die Epochen trotz wechselnder Einzelnamen beibehalten werden. Dahinter verbirgt sich möglicherweise eine durch astrale Kräfte präfigurierte Schöpfungsordnung, die das Weltreich als ontologisch begründeten Nationalitätenstaat fordert.
6. Die in bestimmten Regionen durch königliche Autorisation errichteten Bürger-Tempel-Gemeinden vereinen vielleicht "Kleinvölker", die keinen geschlossenen Siedlungsraum, wohl aber einen eigenen Kult besitzen, zu einer relativ autonomen Organisation.
7. Die vielberufene Toleranz persischer Großkönige gegenüber bestimmten Kulten unterworfener Völker gründet also wahrscheinlich in einem eigentümlichen, monotheistisch gefärbten, aber zugleich durch Respekt vor einer vorgegebenen Vielfalt der diesseitigen und jenseitigen Welt, auch im Blick auf Gesetz und Gottesverehrung, geprägten Seinsverständnis.

Ahuramazda and the Fire Altar" weisen auf Einzelzüge hin, die für das Gesamtprogramm wichtig sind und oben übersehen wurden. Dennoch werden auch bei ihr die unterschiedliche Stellung von "Palast-Gathu" (auf der Erde) und "Gräber-Gathu" (über einem Palast) und die je andere Ausstattung und Haltung des Königs nicht erörtert. So scheint mir nach wie vor die Deutung von Herzfeld und Schmidt wahrscheinlich, daß es im 2. Fall um den abgeschiedenen König (und überirdische Völkerrepräsentanten) geht (anders Root S. 178).

II. ESRA UND JEHUD

1. Persische Religionspolitik gegenüber judäischen Untertanen

1.1 Forschungsstand

Die Geschichte des achaimenidischen Staates wird von Althistorikern bis zum heutigen Tag vorwiegend anhand griechischer Nachrichten rekonstruiert; diese Quellen fließen reichlicher als alle anderen; und hellenistische Schriftsteller, allen voran Herodot, haben eine Fülle verläßlicher äußerer Daten festgehalten. Was jedoch die ideologischen und religiösen Hintergründe persischer Reichs- und Rechtsorganisation betrifft, bieten die Griechen durch jahrhundertelange Erbfeindschaft und die Unkenntnis fremder Sprachen ein offensichtlich verzerrtes Bild, indem die Großkönige (Kyros ausgenommen) als Tyrannen *kat' exochen* erscheinen und ihre administrativen und militärischen Maßnahmen einzig auf eine barbarische Gier nach Macht zurückgeführt werden[113]. Um Weltordnung und Reichsidee im alten Iran gewahr zu werden und die theologischen Grundlagen einer über zwei Jahrhunderte sich behaupteten Weltmacht zu erheben, hat die oben gebotene Darstellung sich den wenigen erhaltenen iranischen Inschriften und der Ikonografie in Palast- und Grabdenkmälern zugewandt.

Nicht minder einschlägig dürfte die Untersuchung nichtpersischer Dokumente sein, welche die Verhältnisse bei Völkerschaften widerspiegelt, die sich dem Achaimenidenreich mehr oder weniger willig unterordneten und seine rechtliche und ideologische Verfassung gleichsam von außen bzw. von unten zu erkennen geben. P. Frei hat oben nachgewiesen, wieviel Aufschluß solche Quellen über das Nebeneinander von Reichsautonomie und Lokalautonomie sowie über eine in den westlichen Satrapien übliche Reichsautorisation[114] liefern. Mehrfach kommt er auf Nachrichten über die Provinz Juda/Jehud zu sprechen, insbesondere auf die, die sich auf die Beauftragung des Priesters Esra mit der Einführung eines staatlich anerkannten Religionsgesetzes in Jerusalem beziehen[115]. Es lohnt sich, der Spur weiter nachzugehen, weil in diesem Fall die Implikationen einer Reichsautorisation weit eingehender als anderswo zu Tage zu treten scheinen.

Auffälligerweise werden die judäischen Dokumente und die ihnen zugrundeliegenden Begebenheiten, obwohl durch die Bibel jedermann zugänglich, von modernen Althistorikern - anders als zu Zeiten Eduard Meyers - wenn

113 Vgl. Sancisi-Weerdenburg 1990, 263.

114 Zum Begriff s.o. 15 mit Anm. 17.

115 S. 20f.; 51-61.

überhaupt, dann nur zögernd herangezogen. P. Frei bildet eine rühmliche Ausnahme. Die groß angelegte *Cambridge History of Iran* schildert 1985 zwar in einem Kapitel die persische Herrschaft über Ägypten[116], übergeht aber Juda völlig; im Register erscheint Judaea/Judah einzig mit Verweis auf "archaeological finds"[117]. Selbst das *Persia and the Bible* gewidmete Buch von E.M. Yamauchi 1990 streift die Esra-Aktion nur flüchtig[118]. Die neueste Monografie von J. Wiesehöfer "Das antike Persien" 1994 enthält zwar ein Kapitel "Das Reich, die Völker und die Abgaben an den König"[119], erwähnt aber dabei Juda mit keinem Wort. Vor drei Jahrzehnten hatten die Herausgeber der Fischer Weltgeschichte 1965 noch ein Kapitel *Das Judentum in Palästina während der Perserzeit* eingebaut, seine Abfassung jedoch Morton Smith übertragen; er lieferte eine phantasievoll-dramatische Schilderung eines fortwährenden Kampfes zwischen monolatrischen Jahwä-allein-Verehrern und einer synkretistisch eingestellten Oberschicht in Juda, von dem in den einschlägigen Texten keine Silbe verlautet, ging aber auf das Interesse und die rechtliche Befugnis persischer Instanzen nicht ein[120]. Auch die Iranisten zeigen wenig Neigung, bei der Darstellung des achaimenidischen Herrschafts- und Religionssystems nach Juda abzuschweifen[121].

Woher rührt die seltsame Zurückhaltung der Historiker, biblische Literatur bei der Untersuchung achaimenidischer Politik zu berücksichtigen? Ein Grund ist leicht einzusehen. Er liegt in den Turbulenzen, welche die weit auseinander strebenden Hypothesen der Bibelwissenschaftler in den letzten Jahrzehnten heraufgeführt haben. Wer sich mit den aus judäischen Kreisen stammenden Nachrichten auseinandersetzen will, hat sich zuerst mit einem undurchdringlichen Dickicht literarkritischer Theoreme zu befassen[122]. Das Nichtinteresse

116 CHIr 2, 502-528.

117 CHIr 2, 938; J.M. Cook, The Persian Empire, London 1983, erwähnt gelegentlich die Namen Esra und Nehemia, kapituliert aber vor "a hopeless confused Biblical tradition" (246[20]).

118 Yamauchi 1990, 256-258.

119 Wiesehöfer 1994, 89ff.

120 Smith (1965) 356-370, gelangte zu seiner Hypothese, weil er die Auseinandersetzungen um Rein und Unrein in Juda, die u.a. die Mischehen mit Angehörigen der Nachbarvölker betrafen, unbesehens mit einem Kampf für oder gegen einen Polytheismus gleichsetzte.

121 R. Frye, Persien (dt. 1962, 252) vermerkt: "Israel und Juda haben wir keine größere Beachtung geschenkt." Selbst die mehrbändige iranische Religionsgeschichte von M. Boyce hält sich bei der Behandlung des Judäer-Problems zurück: 1982 II, 188-195.

122 Unter dem Namen *Literarkritik* hat sich in der Bibelwissenschaft ein Verfahren ausgebildet, das auf Risse im Gedankengang der Texte, Doppelungen und verborgene Widersprüche achtet und auf diese Weise einen Grundbestand von späteren Redaktionen zu scheiden versucht. Weil dabei das subjektive Sprachgefühl des modernen Exegeten eine ausschlaggebende Rolle spielt,

der Profanhistoriker und Iranisten verführt andererseits Alttestamentler dazu, ihrer Phantasie in Blick auf die zeitliche Ansetzung möglicher Erstschriftsteller und Redaktoren, die über die Perserzeit berichten, freien Lauf zu lassen und auf eine Zuordnung postulierter Schichten zu außerbiblischen Daten keine Rücksicht zu nehmen, wie es im Esra-Kommentar von Gunneweg 1985 besonders deutlich zu Tage tritt[123].

Um dem Auseinanderdriften historischer und exegetischer Forschungsrichtungen entgegenzutreten, versuche ich, die einschlägigen biblischen Texte auf dem Hintergrund der oben skizzierten Reichsidee und der von P. Frei dargelegten Reichsautorisation zu interpretieren.

1.2 Schriftstücke persischer Könige und Statthalter, den judäischen Kult des Gottes des Himmels betreffend

Innerhalb des alttestamentlichen Kanons wird fünfmal eine amtliche persische Stellungnahme über die mit dem Tempel zu Jerusalem verbundene Volksgruppe und ihre kultische Organisation zitiert.

1) Einen Erlaß des *Kyros* über den Wiederaufbau des Tempels und die Rückkehr der Exulanten aus Babylonien gibt Esr 1,2-4 hebräisch wieder (= 1/3Esr 2,2-6 griechisch).

2) Auf ein Ersuchen eines Statthalters Tattenai von Abar-Nahara hin verordnet *Dareios I.* in Erneuerung eines (anderen) Erlasses des *Kyros* den Neubau des Tempels und Gewähr staatlicher Zuwendungen Esr 5,6-17; 6,3-12 (aramäisch, = 1/3Esr 6,7-33 griechisch).

3) Ein *Artaxerxes-Firman* beauftragt den Priester Esra, die kultischen Verhältnisse in Juda neu zu ordnen und Spenden aus Babylonien dorthin zu überführen Esr 7,12-26 (aram., = 1/3Esr 8,9-24 griech.).

4) Einen Erlaß des *Xerxes* durch seinen Beauftragten Haman an alle Statthalter, der die Ausrottung aller Judäer befiehlt, erwähnt Est 3,12f. (und zitiert 3,13a-g LXX).

klaffen die "Ergebnisse" weit auseinander. Da die meisten biblischen Bücher wie anderes religiöses Schrifttum des Altertums als Traditionsbücher sukzessiv gewachsen sind, sind literarkritische Überlegungen bei der Interpretation nicht zu entbehren. Wegen des großen geschichtlichen Abstands zwischen neuzeitlichen und altorientalischen Sprach- und Denkgewohnheiten reicht jedoch eine isolierte Literarkritik m.E. nicht aus, um zureichend und überprüfbar über textliche Befunde zu urteilen. Es bedarf dazu vielmehr ihrer Anbindung an stärker historisch ausgerichtete Methoden wie (Translations-)Semantik, Formgeschichte, Archäologie usw.

123 Vgl. meinen Beitrag "Der Artaxerxes-Erlaß", 1995; weiter meine Ausführungen 1991, 189ff.

5) Auf einen Erlaß der Königin Ester und des Siegelbewahrers Mardochai an alle Statthalter im Auftrag des *Xerxes*, der den Judäern die Ermordung ihrer Gegner erlaubt, verweist Est 8,7-13 (dem Wortlaut trägt LXX 8,12a-x nach)[124].

Die beiden Belege aus dem Esterbuch sind auszuklammern, da der nur griechisch überlieferte Wortlaut der Edikte gewiß nachträglich erfunden ist und die Esternovelle nach einhelliger Auffassung der alttestamentlichen Wissenschaft keine historischen Vorgänge wiedergibt[125]. Nichtsdestoweniger werfen sie ein bezeichnendes Licht auf das, was man in Israel von Perserkönigen erwartet und von keinem assyrischen, babylonischen oder hellenistischen Herrscher erzählen würde.

Die drei Erlasse im Esrabuch sind hingegen mit dem erzählenden Kontext nur locker verbunden, bei Nr. 2 und 3 sogar durch aramäische Sprache aus der hebräischen Umgebung herausgehoben, so daß zu prüfen ist, ob sie nicht einst unabhängig davon umgelaufen sind. Unter den drei ersten Texten überragt der Artaxerxes-Firman die beiden anderen um seines weitreichenden Inhalts wie um seiner Eigenständigkeit im gegenwärtigen Kontext willen. Zudem scheint er unverkürzt erhalten zu sein (anders 6,3-12). Mit ihm wird deshalb eingesetzt.

Weitere Dokumente haben die Papyrusfunde von Elefantine geliefert:

6) Den Mazzotfestbrief eines Hananja, verbunden mit einer Botschaft *Dareios II.* aus dem Jahr 419 v. Chr.[126].

7) Memorandum der Statthalter Bagohi von Juda und Delaja von Samaria über den Wiederaufbau eines Jahutempels auf der Insel Elefantine aus dem Jahr 407 v. Chr.[127].

Diese beiden Schreiben betreffen Verhältnisse außerhalb der Provinz Juda und werden deshalb nicht behandelt[128].

124 Eine kursorische Mitteilung über zwei Erlässe (der Ester und des Mardochai) zum Purimfest findet sich Est 9,20-22.29-32.

125 Vgl. TRE 10, 391-395 und vor allem P. Frei o. S. 86-90.

126 APFC Nr. 21; TUAT 1,253f. (Lit.); s.o. Frei S. 18f.48ff.

127 APFC Nr. 32; TUAT 1, 257f. (Lit.)

128 Zu weiteren alttestamentlichen Texten, die vielleicht der Achaimenidenzeit zuzuweisen sind s. Ackroyd 1988 und 1990. Dem Beitrag der Daniel- und Estererzählungen zum Thema geht Frei o.S. 61ff. nach.

2. Der Artaxerxes-Firman

2.1 Textgefüge und Maßnahmenkatalog

In das hebräisch verfaßte protokanonische Esrabuch wird 7,12-26 die Abschrift eines aramäischen Erlasses eines Großkönigs Artaxerxes eingeblendet als Bevollmächtigungschreiben für einen Priester Esra, der sich auf dem Weg in seine judäische Heimat macht.

I 12 Artaxerxes, König der Könige, an Esra, den Priester, Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes, vollkommenes (?)[129] 'Heil'[130].

II Folgendermaßen 13 ergeht von mir Befehl, daß jeder, der freiwillig in meinem Reich aus dem Volk Israel, den Priestern und Leviten nach Jerusalem ziehen will, mit dir ziehen darf.

14 Dementsprechend, daß vom König und seinen sieben Räten entsendet wird, um eine Untersuchung durchzuführen über (Verhältnisse in) Juda und Jerusalem nach dem Gesetz deines Gottes, das sich in deinen Händen befindet.

15 Und um zu überbringen Silber und Gold, was der König und seine Räte freiwillig gespendet haben für den Gott Israels, der in Jerusalem seine Präsenz hat, 16 sowie alles Silber und Gold, das du in der ganzen Provinz Babel gesammelt hast bei (oder: neben[131]) der Freiwilligkeitsspende des Volkes und der Priester, die freiwillig spenden für das Haus ihres Gottes in Jerusalem.

17 Dementsprechend wirst du gewissenhaft kaufen mit diesem Geld Stiere, Widder und Lämmer samt dazugehörigen Speise- und Trankopfern und wirst sie darbringen auf dem Altar des Hauses eures Gottes in Jerusalem.

18 Und was dir und deinen Brüdern richtig erscheint für die Verwendung dessen, was an Silber und Gold übrigbleibt, werdet ihr nach dem Willen eures Gottes verwenden.

19 Und die Geräte, die dir freiwillig gespendet werden für den Dienst deines Gottes, wirst du vollständig vor dem Gott von Jerusalem abliefern.

20 Den Rest des Bedarfs für das Haus deines Gottes, den aufzubringen dir obliegt, darfst du aufbringen aus den Schatzhäusern des Königs.

[129] Zu *gᵉmîr* LLA 35; Beyer, ATTM 544; Williamson 1985 (WBC) 96.

[130] Erg. *šᵉlam* vgl. BHS.

[131] Zur Doppeldeutigkeit von *ʿim* K. Koch, 1995.

III 21 Von mir, dem König Artaxerxes, ergeht Befehl an 'die'[132] Schatzmeister[133] von Abar-Nahara, daß alles, was von euch fordert Esra, der Priester, Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes, gewissenhaft erfüllt wird 22 bis (zur Summe von) 'zwei Talenten'[134] Silber, 100 Kor Weizen, 100 Bat Wein, 100 Öl-Bat und Salz ohne Beschränkung.

23 Was immer Befehl des Himmelsgottes, soll getreulich (?[135]) durchgeführt werden für das Haus des Himmelsgottes, damit keine Zornesmacht über das Reich des Königs und seiner Söhne komme.

24 Zugleich wird euch mitgeteilt, daß hinsichtlich aller Priester, Leviten, Sänger, Torhüter, Gottgeweihter, also(?[136]) der Bediensteten dieses Gotteshauses, niemand befugt ist, ihnen Abgabe, Steuer oder Zoll aufzuerlegen.

IV 25 Du aber Esra, nach der Weisheit deines Gottes, die sich in deiner Hand befindet, setze ein Amtsleute (?) und Richter, die imstande sind, zu richten 'sein' ganzes Volk[137] in Abar-Nahara, alle die die Gesetze deines Gottes (an)erkennen. Wer es aber nicht (an)erkennt, den sollt ihr es erkennen lassen.

26 Und jeder, der nicht tun wird das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs, an dem soll genau das Gesetz getan werden, sei es zur Hinrichtung, sei es zur Prügelstrafe[138], Geldbuße oder Gefängnis.

Der Firman entspricht der Gattung anderer reichsaramäischer Erlässe und der *Aramaic Epistolography* überhaupt[139]. Voran steht I) ein *Präskript*, das Absender, Adressat und Friedenswunsch anführt. Abgesandt wird es vom "König der Könige", mit einem bei den Achaimeniden beliebten, bei späteren hellenistischen Monarchen unbekannten Titel. Der Adressat "Esra, der Priester, Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes" wird mit einer so umständlichen Titulatur angeredet, wie sie für keinen anderen Priester im Alten Testament

132 Streiche "alle" mit 3Esr.

133 Dazu E. Lipiński, VT 28 (1978), 237.

134 Lies prb Dual; *mᵉ'ā* ist wohl Dittografie zum folgenden, s. K. Koch, 1995; vgl. Williamson 1985 (WBC) 103.

135 *'adrazdâ* LLA 3: *diligenter*. Vgl. F. Rosenthal, A Grammar of Biblical Aramaic [5]1983, § 189.

136 *waw* epexegetisch? Williamson 1985 (WBC) 97.

137 Punktiere *'ammeh*?

138 Zu *šᵉrošiw* F. Rundgren, VT 7 (1957) 400-404; LLA 174; Hinz 1975 (ASN) 227; Rosenthal, Grammar § 189; Beyer, ATTM 648.

139 Fitzmyer 1979, Ch. 8.

verwendet wird und mit dem Verweis auf den anonymen "Gott des Himmels" dem Selbstverständnis israelitischer Priester gewiß nicht entspricht.

Es folgt II) ein *Korpus* mit der Rubrik *k^e'änät* und einer üblichen Wendung für die Anordnung durch eine übergeordnete Stelle: *minnî śîm ṭ^e'em*[140]. Dann wird III) mit der gleichen Formel V. 21 ein zweiter *Erlaß* an eine andere Adresse, persische Schatzmeister, angeschlossen. Ähnlich war 6,3-5 ein anderer (in diesem Fall früherer) Erlaß eingeblendet. Danach kehrt IV) mit einer betonten Anrede "Du aber, Esra" der eingangs genannte Adressat wieder, ein *Nachtrag* ordnet eine weitere Maßnahme an (vgl. 6,6).

Die Anordnungen sind im Abschnitt V. 13-20 klar gegliedert. Voran steht

a) eine Rückwandererlaubnis für die Exulanten, die sich Esra anschließen wollen.

b) Mit *kål-q^åbel dî* als besonderes Ziel des Königs und seiner sieben Räte hervorgehoben, werden zwei mit Infinitiv formulierte Maßnahmen angeordnet, nämlich

- eine Überprüfung der Verhältnisse in der Provinz Juda nach einem Gesetz,
- die Überbringung von königlichen und judäischen Spenden aus Babylonien nach Jerusalem.

Der zweite Punkt wird ausführlich verhandelt. An ihm schließt sich mit *kål-q^åbel d^enā* V. 17 eine Ausführungsbestimmung für die Verwendung im Tempelkult an mit dem Zusatz, fehlende Mittel bei der Provinzverwaltung einzufordern.

Auch der angeschlossene Erlaß an die Schatzmeister V. 21-23 betrifft die Unterstützung des Tempelkultes, einerseits durch (einmalige?) Geld- und Naturalabgaben, andererseits durch (dauernde) Steuerbefreiung für alle Tempelbediensteten. Insofern schließen diese Verse sich logisch an V. 20 an.

Der dritte Teil der Anordnungen in V. 25f. führt über kultische Maßnahmen und die Provinz Juda überhaupt hinaus und verfügt eine autonome Gerichtsbarkeit für das Volk des Himmelsgottes in Abar-Nahara einzurichten. Er endet mit Strafbestimmungen.

Die Befugnis des Esra umfaßt also sieben Maßnahmen: Rückwanderung einer Exilsgruppe, Untersuchung in Juda, Überbringung von Geld- und Gerätespenden, Details ihrer kultischen Verwendung, Zuwendungen der staatlichen Finanzverwaltung, Einrichtung einer eigenen Gerichtsbarkeit für die Religionsgemeinschaft, Verhängung von Sanktionen. Abgesehen von dem ersten Punkt entsprechen die einzelnen Schritte anscheinend durchweg dem Gesetz des

[140] Vgl. 4,19; 6,8.11; Dan 3,29; Driver 1957: 1,3; 3,7f.; 5,8.

Gottes, das sich nach V. 14 in Esras Händen befindet. Denn darauf weisen wahrscheinlich zurück

- die Verwendung übriger Geldmittel "nach dem Willen (*rᵉʿût*) deines Gottes" V. 18,
- der Nachweis eines fehlendes Bedarfs (*ḥašḥû*) V. 20,
- der Befehl (*ṭaʿam*) des Himmelsgottes V. 23;
- schließlich ist "die Weisheit deines Gottes, die sich in deinen Händen befindet" V. 25, offensichtlich mit dem Gesetz von V. 14 deckungsgleich.

Das als *dāt* eingeführte Gesetz begründet also alle wesentlichen Maßnahmen. Das Gesetz regelt demnach kultische Vorgänge und in zweiter Linie dann V. 25f. eine Gerichtsorganisation. Von sittlichen Inhalten oder gar von einem für die Individuen als religiösen Heilsweg vorgelegten Tugendkatalog verlautet nichts. Was die erzählende Notiz 7,27 als jubelnden Ausruf Esras nach der Genehmigung durch den Großkönig wiedergibt, entspricht der durchweg kultfunktionalen Rolle der *dāt* in den vorangehenden Sätzen:

> Gesegnet sei Jahwä, der Gott unserer Väter, der solches dem Geist des Königs eingegeben hat, um das Haus des Gottes in Jerusalem zu verherrlichen!

Die ausschlaggebende Rolle eines Gesetzes im Rahmen der Reichsautorisation einer lokalen kultischen Größe ist jedoch nicht auf den Erlaß für Jehud beschränkt. Auch außerbiblisch wird dabei *dāt* als Schlüsselbegriff verwendet, so in der Inschrift von Letoon[141], aber auch gewiß in der aramäischen Fassung der ägyptischen Gesetzessammlung, die Dareios I. befohlen hat[142].

2.2 Echtheit?

Durch den Firman zieht sich als roter Faden also der Verweis auf ein Gesetz, das Esra mit sich führt und dem er in seiner Heimat als Gesetz Gottes und Gesetz des Königs zugleich[143] Geltung zu verschaffen hat. Da für das Judentum späterer Zeiten Tora und Halacha zum Mittelpunkt religiöser Theorie und Praxis werden, hat die historisch ausgerichtete Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts dem Artaxerxes-Edikt eine Schlüsselrolle für die Entstehung des Judentums zugeschrieben (bezeichnend die von E. Meyer so titulierte Monografie von 1896). Demnach wäre das Judentum erst in der Perserzeit zu einer besonderen Hochschätzung des göttlichen Gesetzes gelangt, und das unter dem

141 Vgl. Frei o. S. 13 Anm. 13.

142 Vgl. Frei o. S. 16f.; Koch 1993 (GÄR) 471.

143 Zur Gleichsetzung in V. 26 s. Frei o. S. 52-54.

Druck exilischer Kreise und der Autorität des Perserstaates. Begreiflicherweise haben solche aus dem Wortlaut des Erlasses sich anscheinend aufdrängende Folgerungen bei konservativen wie liberalen Theologen Zweifel und Protest hervorgerufen. Aufrechte Christen befremdet, daß das neutestamentliche Evangelium von der freien Gnade Gottes durch Jesus Christus nicht mehr, wie es Paulus vorschwebt, auf der dunklen Folie einer göttlichen Gesetzesordnung begriffen werden kann, die das *gesamte* Alte Testament geprägt habe. Frommen Juden bleibt undenkbar, daß die Tora nicht seit Moses Zeiten das israelitische Leben grundlegend bestimmt haben sollte[144]. Vollends vermag, wer in der Tradition des deutschsprachigen humanistischen Gymnasiums erzogen worden ist, sich nur sehr schwer vorzustellen, daß die als barbarische Despoten bekannten Perserkönige sich so einfühlsam auf die religiösen Bedürfnisse einer kleinen Provinz eingelassen hätte. Von da aus wird J. Wellhausens apodiktisches Urteil verständlich: "Überhaupt sind alle persischen Königsurkunden im Buche Esd. ebenso unecht wie die bei Jos. Ant. 11, 118s. Die Form (z.B. das beständige Fehlen des Patronyms bei den Königsnamen) ist verdächtig und der Inhalt unmöglich."[145]. Solche schwerwiegenden Bedenken lassen sich nur aufrecht erhalten, wenn der Firman als unhistorisch entlarvt werden kann. Der Verdacht der Unechtheit von Esr 7,12-26 ist seit 100 Jahren immer wieder laut geworden, wenngleich nie zur vorherrschenden Meinung aufgestiegen.

Die entscheidende historische Frage lautet: Zeigt der aramäische Text trotz Anlehnung an die Gattung amtlicher persischer Schriftstücke Eigenheiten, die sich nur bei einer nachträglichen judäischen Fiktion erklären lassen? Weisen sie womöglich auf die Hand des Verfassers der erzählenden Esrakapitel zurück, die den Königserlaß jetzt rahmen?

Für einen Nachweis der Unechtheit hat sich besonders der neue deutschsprachige Kommentar von Gunneweg stark gemacht. Seiner Meinung nach stellt der gesamte aramäische Abschnitt eine Erfindung des Chronisten dar, der auch die hebräischen Esraerzählungen verfaßt habe. Als Begründung gelten vor

[144] Von solchen Bedenken aus wird der Ausdruck vom "Gesetz, das in deiner Hand" ist V. 14, den schon 1/3Esr absonderlich findet und ausläßt, bisweilen "figürlich" gedeutet auf ein Esra und der Heimat längst vertrautes Gesetz; so Gunneweg 1985, 132. Wie weit man gehen muß, um Parallelen zu einem nicht wörtlichen Verständnis zu finden, zeigt Hoglund (1992, 230[80]), der auf die Wendung *zy lydh* im Brief Nr. 4 bei G.R. Driver 1957, 24 verweist, was er richtig "under the command" wiedergibt; doch es handelt sich um eine andere Präposition! Zu ägyptischen Parallelen des Ausdrucks A. Gardiner, Egyptian Grammar [2]1950, 132.

[145] Israelitische und Jüdische Geschichte [9]1958, 155[1].

allem[146] eine Reihe von Hebraismen, die in einem original reichsaramäischen Text undenkbar seien:
1) Die Scheidung zwischen dem Volk als Laienschaft einerseits, Priester und Leviten andererseits V. 13, in V. 24 darüber hinaus in Sänger, Gottgeweihte und Tempelbedienstete, mußte einem Nichtisraeliten unverständlich sein.
2) Das mehrfach auftauchende Verb *ndb* hitp., "freiwillig tun, spenden" (V. 13. 15.16bis) gebraucht ein im Aramäischen unbekanntes, beim Chronisten aber beliebtes Lexem.
3) Die Aufgliederung der Opfermaterialien in V. 17 als Stiere, Widder, Lämmer, mit vegetabilischen und liquiden Begleitopfern, ist außerhalb Israels unbekannt.

Die Anlehnung an eine typisch israelitische, im Alten Testament belegte Kultsprache liegt also auf der Hand. Also handle es sich um kein amtliches persisches Schriftstück. Schließt man wie Gunneweg auf Unechtheit, stellt dem Historiker sich die Aufgabe, zu erklären, wie es zur Erfindung einer solchen Fiktion gekommen ist. Gunneweg weist dafür eine anscheinend schlüssige Antwort, die sich an die Versuche anderer vor ihm anschließt. Das fiktive königliche Schreiben wolle die Jurisdiktion der Synagogengemeinden legitimieren, also jener Institution, die das Judentum Jahrhunderte hindurch geprägt hat und noch in unserer Gegenwart prägt. Die Hypothese leuchtet allerdings nur dann ein, wenn man den historischen Abstand von rund einem halben Jahrtausend für unwesentlich hält. Im palästinischen Mutterland sind Synagogen erst um die Zeitenwende nachzuweisen und eine juristische Eigenkompetenz der betreffenden Gemeinden erst in neutestamentlichen Texten! Wer voraussetzt, daß in den Jahrhunderten zwischen dem Abschluß des chronistischen Werkes und der Zeit Jesu sich noch gewisse Wandlungen im Rahmen der israelitischen Religion ereignet haben, wird das Argument als groben Anachronismus beiseite legen. Überdies gibt es, abgesehen von dem Reizwort Gesetz, soweit ich sehe, keine in 7,12ff. verordnete Maßnahme, die auf spezielle Synagogenbräuche hinweist. Weder werden da tierische Opfer dargebracht, noch genießen Synagogenverbände Steuerfreiheit. Besondere Amtsleute und Richter haben in diesem Verband keine Kompetenz. Wer also wie Gunneweg Unechtheit nicht nur behaupten, sondern begründen will, hat es schwer, den Text historisch irgendwo zu verorten. Wird Esr 7,12-26 für durchweg unecht erklärt, läßt sich für seine Entstehung kaum ein plausibler Grund anführen. Wird hingegen Echtheit vorausgesetzt, paßt das Dokument durchaus zu den anderweitig

[146] Zu näherer Auseinandersetzung mit Gunnewegs weiteren Begründungen s. meinen Aufsatz: Der Artaxerxes-Erlaß, 1995.

bezeugten Beispielen achaimenidischer Politik. Da auch bei anderen Beispielen persischer Reichsautorisation die lokale Kultsprache aufgenommen wird[147], ist für die biblischen Belege zu vermuten, daß die zuständige Staatskanzlei (in Susa oder Babel?) eine judäische Vorlage angefordert hatte[148] oder der Wortlaut eines entsprechenden Gesuches übernommen worden ist[149]. Steuerbefreiung für Priester ist anderwärts belegt (s.o. 42-43).

Überdies weist 7,12-26 einige Besonderheiten auf, die sonst weder im Hebräischen noch im Bibelaramäischen nachzuweisen sind. Dazu gehört der Akkadismus *ḥašḥû* V. 20 und die Iranismen *'adrazdâ* und *šᵉrošiw* V. 23.26. Zudem ist die in V. 26 vorgesehene Strafart einer Gefängnishaft dem alttestamentlichen Recht fremd. Die Einführung des Priesters Esra als "Schreiber des Gottes des Himmels" hat zwar auf die vorangehende Erzählung 7,6.10f. abgefärbt, verwendet aber einen im alttestamentlichen Zusammenhang sonst unbekannten Priestertitel.

Für das Urteil echt oder unecht könnte darüber hinaus das Verhältnis des Firmans zur Esraerzählung eine Rolle spielen, in die er jetzt eingebettet ist. Erweist sich der Erlaß, obwohl aramäisch abgefaßt, als integraler Teil des hebräischen Rahmens oder zeigen sich zwischen beiden Textbereichen Spannungen? Wenn ja, wie sind sie zu werten?

2.3 Artaxerxes-Firman und Esraerzählungen

Die nach 7,13 vom Großkönig genehmigte Rückwanderung von exilierten Judäern findet in den umrahmenden, erzählenden Kapiteln des Esrabuches eine ausführliche Entsprechung. Von der Organisation eines großen Trecks und seinem glücklichen Erfolg berichten 7,1-10 und 7,27-8,34. Dabei wird auf die gewissenhafte Fürsorge beim Transport der wertvollen Spenden und auf die unter Zeugen erfolgte ständige Übergabe an die Tempelbehörden in Jerusalem 8,24-30.33f. besonders eingegangen. Insoweit spiegelt die Erzählung die korrekte Ausführung der Anordnungen von 7,13.15f.19.

Doch schon die genauere Bestimmung für die Verwendung der Geldspenden und -zuwendungen 7,17f.20, auf die der Erlaß sichtlich Wert legt, berücksichtigt die Erzählung nicht. Zwar gibt es eine kurze Notiz, daß die Heimkehrer ein großes Brandopfer am Tempel mit 12 Jungstieren "für ganz Israel", 96 Widdern

[147] Vgl. o. S. 13f.24f.

[148] Schaeder 1930, 55 = 1968, 219; E. Meyer 1896 (Judentum) 65.

[149] Vgl. Williamson 1985 (WBC) 99.

'72'[150] Lämmern und 12 Sündenböcken darbringen (8,35). Dabei entsteht aber der Eindruck, daß es sich um eine Kasualhandlung der Rückkehrer und um ihren persönlichen Beitrag handelt, nicht um eine Verwendung der von anderer Seite mitgegebenen Spenden; diese würden zudem voraussetzen, daß der Oberpriester Meremot die soeben erhaltene Sendung umgehend wieder an Esra und die Seinen zurückgegeben hätte. Was 7,17f.20 angeordnet war, weckt den Eindruck, daß "a single celebration is envisaged"[151] und zwar als ein großes Fest der Gesamtgemeinde; ob und wann eine solche stattgefunden hat, läßt die Erzählung offen.

Mit dem 7,20-24 angefügten Erlaß an die Schatzmeister läßt sich die Notiz 8,36 in Zusammenhang bringen, wonach man die "Gesetze des Königs" 'dem Satrapen'[152] des Königs und den Statthaltern von Abarnahara überbracht habe, so daß sie fortan "unterstützen das Volk und das Haus Gottes". Ob freilich dabei die verordneten hohen Subventionen ausgezahlt oder gar Steuerfreiheit den Tempelbediensteten gewährt wurde, weiß die Erzählung nicht zu berichten.

Eine aufwendige Kluft zwischen Firman und Erzählung tut sich auf bei dem 7,14 eigens als Schluß des Königs und seiner Räte herausgestrichenen Auftrag, "eine Untersuchung über Juda und Jerusalem gemäß dem Gesetz, das sich in deinen Händen befindet", durchzuführen. Davon scheint in den Erzählkapiteln nicht die Rede zu sein, wie Williamson zutreffend bemerkt hat[153]. Zwar schildern Esr 9 und 10 eingehend eine auf Beschluß der Volksversammlung durch Esra vollzogene Scheidung aller Mischehen zwischen Israeliten und Frauen der Nachbarvölker, weil dadurch "göttliche Satzungen" gebrochen waren (9,10.14). Doch abgesehen von dem Umstand, daß ein Verbot solcher Ehen in dem uns erhaltenen alttestamentlichen Gesetz nicht zu belegen ist (s.u.), scheint es schlechterdings ausgeschlossen, daß die persischen Behörden bei der Ausstellung des Firmans derartige Aktionen im Sinn hatten, welche den politischen Frieden in der Provinz erheblich stören mußten. Über den problematischen Fall der Mischehenauflösung hinaus gibt sich der Esra der uns erhaltenen Erzählungen nirgends Mühe, Mißstände aufzudecken oder abzustellen, die unter dem Blickwinkel der entsendenden amtlichen Stelle als solche gelten könnten.

150 S. BHS.

151 Williamson 1985 (WBC) 102.

152 Lies Singular.

153 Williamson 1985 (WBC) 101, anders in der Einleitung XXXIf. "the main terms of his commission-inquiry on the basis of the law - are shown to have been fulfilled".

Allerdings findet sich im Nehemiabuch Kap. 8 (und 9) nochmals eine Esra-Überlieferung. Sie erzählt, daß Esra - wieder auf Drängen einer Volksversammlung - das Buch der Tora Gottes bei einer kultähnlichen Zusammenkunft dem Volk in einer öffentlichen Verlesung bekannt gibt. Das hat zur Folge, daß das Laubhüttenfest in einer Art gefeiert wird, wie sie seit den Tagen Josuas nicht mehr praktiziert worden war (und anschließend ein großer Fasttag am Tempel begangen wird). Der Firman hat eine öffentliche Promulgation des Esra zuhandenen Gesetzes nicht vorgesehen; sie steht aber zum Anliegen des königlichen Schreibens nicht unbedingt im Widerspruch. Doch eine "Untersuchung" erfolgte dadurch nicht, und das wohl auch nicht durch die beiden nachfolgenden Begehungen (8,13ff.; 9,1ff.), bei denen vielleicht die in Jerusalem übliche Liturgie durch eine "gesetzesgemäße" ersetzt wurde. Sollte die großkönigliche Kanzlei den judäischen Priester nur deshalb mit einer so generellen Vollmacht zur Untersuchung ausgestattet haben, damit er eine riesige Kollekte in Jerusalem abliefert, dort die Bevölkerung durch eine zwangsweise Scheidungsaktion in Unruhe versetzt und zum Ausgleich hernach ein Herbstfest feiern läßt?

Schließlich war abschließend in 7,25f. verordnet, daß Esra zur Rechtswahrung Amtsleute und Richter einzusetzen habe. Davon verlautete in den Erzählkapiteln wiederum nichts. Dort wird stattdessen vorausgesetzt, daß es in den judäischen Städten, als Esra erscheint, bereits *šopᵉṭîm* (Amtsleute? 10,14) gibt.

Wie man es also drehen und wenden mag, zwischen dem aramäischen Text des großköniglichen Firman und den hebräischen Esrakapiteln tut sich ein Graben auf. Weder setzt der Erlaß die Erzählungen in ihrem gegenwärtigen Bestand voraus und will sie nachträglich legitimieren, noch lassen sich umgekehrt die Erzählungen als bloße Ausmalungen der Vorschriften des Ediktes auffassen, da sie in mancher Hinsicht über den Inhalt des Edikts hinausführen. Allerdings setzen zwar nicht das Edikt die Erzählungen, wohl aber diese zumindest in Esr 7f. das Edikt voraus, wenn es auch nicht in den Handlungsablauf voll integriert wird (vgl. die Rahmung 7,1-11 und V. 27f.).

Die Diskrepanz hat unterschiedliche Erklärungen hervorgerufen. Wellhausen hatte den Erzählungen historische Priorität zugesprochen und den Erlaß deshalb für unecht erklärt, weil die Erzählungen von ihm keinen Gebrauch machen[154]; dieser Fährte folgt heute keiner mehr. Mowinckel hatte umgekehrt in den Erzählungen eine "Kirchengeschichte für das gläubige Volk" gesehen, die den Königsbrief nur so weit heranzieht, als er erbaulich auswertbar

154 Israelitische und Jüdische Geschichte (1921=)^{9}1958, 160.

war[155]. Rechnet man hingegen bei beiden Textsorten mit einem verläßlichen historischen Hintergrund, wie Rudolph[156] u.a. es tun, sind die Erzählungen zeitlich dem Firman nachgefolgt, von ihm abhängig, aber entweder nur unvollständig erhalten oder/und in den Abweichungen zum Königserlaß dadurch bedingt, daß Esra mit seiner Untersuchung gescheitert ist, nachdem er mit einigen "Schönheitsreparaturen" begonnen hatte. Um das Funktionieren einer von der persischen Behörde verordneten Reichsautorisation zu veranschaulichen, könnten also die Esraerzählungen besonders aufschlußreich sein. Derartige Erwägungen setzen leider (s.u.) eine vorgängige Auseinandersetzung mit sehr widersprüchlichen literarkritischen Hypothesen voraus. Ehe das erfolgt, ist auf den Sonderstatus des Abschlußteils im Artaxerxes-Firman 7,25f. einzugehen.

2.4 Unechtheit der Regelung zur Gerichtsbarkeit 7,25?

Nachdem ein (verkürzter) Erlaß an persische Finanzbeamte 7,20-24 an die Esrabeauftragung 7,12-19 angeschlossen war, kehrt der Text V. 25 mit "Du, aber, Esra" wieder zum eigentlichen Adressaten zurück. Warum steht die in der Fortsetzung ausgesprochene Berechtigung zur Einsetzung von Amtsleuten(?) und Richtern nicht im Zusammenhang von V. 12-20, wo sie sich aufs beste als Teil des allgemeinen Untersuchungsauftrages begreifen ließe? Das wirkt auffällig, nötigt aber noch nicht für sich genommen zu literarkritischen Schlüssen. Doch mehr als die Form weckt der Inhalt Bedenken. Esra wird zur Einsetzung einer Sondergerichtsbarkeit für das Volk des Himmelsgottes in Abar-Nahara, also nicht nur in Jehud und Jerusalem, bevollmächtigt. Von einer Ausführung wissen die Esraerzählungen nichts, aber das könnte sich wie bei anderen Maßnahmen aus ihrem Torsocharakter erklären. Mehr befremdet, daß der neue Absatz zur Einrichtung einer dritten Gewalt berechtigt, neben derjenigen der persischen Statthalter - auch jenseits von Jehud - und der des einheimischen Hohenpriesters, ohne ein Wort über die Zuordnung zu den Zuständigkeiten dieser beiden Instanzen zu verlieren. Ist es denkbar, daß eine persische Instanz eine solche uneingeschränkte Regelung vorgesehen hatte, was unweigerlich zu Kompetenzkonflikten führen mußte? Ein weiteres kommt dazu. Zumindest der Esra der Erzählungen legt ein so großes Gewicht auf Heiligtum und Priestertum, daß ihm die Einrichtung einer selbständigen Laiengerichtsbarkeit schwerlich zuzutrauen ist. So ist wahrscheinlich Galling zuzustimmen,

155 Mowinckel 1961, 231.

156 Rudolph 1949, 163-167.

der den Vers für einen nachträglichen Zusatz ansieht[157], geboren aus dem Bemühen, die Dtn 16,18 vorgesehenen Ämter von *šop*^{e}*ṭîm w*^{e}*šoṭ*^{e}*rîm* in Juda durchzusetzen, vielleicht um den priesterlichen Jurisdiktionsanspruch über die Volksgemeinschaft zu begrenzen, entgegen den bei Esra erkennbaren Absichten.

Galling will freilich mit V. 25 auch V. 26 streichen. Die hier festgelegten Sanktionen erscheinen jedoch notwendig angesichts des Umstands, daß Esra ohne die Vollmacht eines Statthalters antritt. Für die Ursprünglichkeit dieses Abschnittes sprechen auch die Iranismen *ʾ*^{å}*sparnâ* und *š*^{e}*rošiw* sowie die analogen Bestimmungen am Ende eines Königserlasses in Esr 6,11f.; 1/3Esr 6,31f.

3. Esradenkschrift

Um zu erkennen, wie die im großköniglichen Firman gewährte Autorisation sich unter den damaligen Verhältnissen im Leben der Provinz Jehud auswirkte, was durch sie erreicht wurde und was nicht, soll zunächst auf die hebräischen Erzählungen eingegangen werden, die den aramäischen Erlaß im Buch rahmen, und geprüft werden, wieweit sie historisch zuverlässige Vorgänge schildern. Erst danach werden mutmaßlich frühere Erlasse von Perserkönigen, Jehud betreffend, untersucht; sie führen zwar in eine Zeit vor Esras Auftreten zurück, lassen aber von der Art und dem Maß einer Realisierung weit weniger erkennen.

3.1 Zugehörigkeit zum chronistischen Werk?

Die geschichtlichen Umstände einer Reichsautorisation und die Schwierigkeiten ihrer Umsetzung in die Verhältnisse einer regionalen Kultgemeinschaft veranschaulicht wie keine andere Quelle der Perserzeit das, was von Esra über den Firman hinaus erzählt wird, - falls den Schilderungen geschichtlicher Wert zukommt. Das ist allerdings umstritten, je nach literarkritischer Hypothesenfreudigkeit des Exegeten. Eine Behandlung der Texte unter historischem Gesichtspunkt setzt deshalb voraus, daß die Herkunft der betreffenden Kapitel geklärt wird.

In der hebräischen Bibel sind diese Erzählungen eingebettet in ein Buch Esra-Nehemia, das in alten Handschriften als ganzes nur den Titel Esra führt. Dem entspricht die Septuaginta mit der Bezeichnung Esdras ß' (LXX hat daneben

157 Galling 1964, 175ff.; vgl. Blenkinsopp, 1989 (OTL) 150f.

eine weithin parallel laufende Erzählung, einen deuterokanonischen Esdras α' aufgenommen). Die lateinische Bibel hat dann eine Teilung vorgenommen in I. und II. Esdrae, das letzte Buch später Nehemia überschrieben; dem sind die europäischen Bibelübersetzungen gefolgt; die deuterokanonische Parallele zählt als III. Esdrae. Im protokanonischen Buch wird von Esra an zwei verschiedenen Stellen berichtet, nämlich in Esr 7-10 und Neh 8 (und 9; = Kap. 18f. LXX). Das Buch Esra-Nehemia schildert, vom Kyros-Edikt ausgehend, die verschiedenen Stufen der Reorganisation in der Provinz Juda und der Jerusalemer Kultgemeinschaft nach dem Ende des babylonischen Exils. Das fügt sich auf beste an den Schluß des (später ebenfalls in zwei Büchern geteilten) Chronikbuches an, das mit dem Untergang von Königtum, Stadt und Tempel in Jerusalem geendet hatte.

Damit stellt sich ein erstes, vieldiskutiertes literaturgeschichtliches Problem. Stammt Esra-Nehemia womöglich vom gleichen Verfasser(kreis) wie die Chronik, von vornherein mit dieser zusammen als Teil einer Geschichte verfaßt, die von der Schöpfung bis zum Zweiten Tempel reicht? Da die Chronik von einer hellenistischen Eroberung des Orients noch nichts erkennen läßt, stammt sie wahrscheinlich aus der ausgehenden Perserzeit. Sie hat die Geschichte der judäischen Königszeit aufgrund der älteren Samuel- und Königsbücher neu dargestellt, mit einer sehr eigenwilligen Auswahl und Ausdeutung. Hat ihr Verfasser(kreis) auch die Esraerzählungen geschrieben und dabei womöglich eine vorliegende Quelle auf eigene Weise uminterpretiert?

Für die Zugehörigkeit von Esra-Nehemia zu einem umfassenden chronistischen Geschichtswerk spricht nicht nur der chronologische Anschluß: die Chronik endet mit Regierungsantritt des Kyros und seinem Edikt zugunsten der Judäer; Esra-Nehemia berichtet die Ausführung. Darüber hinaus ist der bruchlose Übergang so groß, daß die Schlußsätze in 2Chr 36,22f. nahezu wortgleich in Esr 1,1-3a wiederholt werden. Die Mehrheit der Exegeten sieht deshalb im Chronisten den Verfasser oder Redaktor auch von Esra-Nehemia[158].

Allerdings reihen die hebräischen Bibelhandschriften und -drucke seit dem frühen Mittelalter Esra-Nehemia vor dem Buch Daniel, und die Chronikbücher erst danach ein[159]. Ist daraus zu schließen, daß Esra-Nehemia erst nachträg-

158 Die These geht auf den jüdischen Gelehrten L. Zunz zurück (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1832). So wieder Gunneweg 1985 (KAT) 24-26 und Blenkinsopp 1989 (OTL) 47-54.

159 Etwas anders die Ordnung in der Talmudstelle bBB 14b. Danach haben anonyme Rabbanan Esra unmittelbar vor die Chronik gestellt, deren Genealogien Esra verfaßt hat; insofern wird schon damals (partielle) Einheit der Verfasserschaft behauptet.

lich mit der Chronik verzahnt worden ist[160]? Eine unterschiedliche Verfasserschaft haben aufgrund sprachstatistischer Vergleiche S. Japhet 1958 und S. Talmon 1991 beweisen wollen. Ihre Versuche haben bislang wenig Anklang gefunden, da dort, wo verschiedenartiges Quellenmaterial benutzt wird, ein Wechsel im Gebrauch von Lexemen und Wendungen auch bei gleichem Schriftstellerkreis schwer zu vermeiden ist[161]. Belangreicher scheinen die Einwände Williamsons[162]. Er bemüht sich, eine Reihe thematischer Differenzen zwischen Chronik und Esra-Nehemia aufzuspüren. Doch auch seine Ergebnisse sind in Frage gestellt worden[163]. Ausgegangen war er von dem Gebrauch des Namens Israel, der in der Chronik Nordisrael einschließe, in Esra/Nehemia hingegen nur Juda und Benjamin umfasse; dabei wird freilich nicht erklärt, warum die Esratexte fast nur von Israel, Nehemia dagegen fast nur von Juda reden (s.u.). Seine Beobachtung, daß nur das erste und nicht das zweite Schriftwerk vom "(individuellen) Vergeltungsdogma" geprägt sei, trifft zwar (abgesehen von Esr 9,6ff.) bedingt zu, läßt man den für das Hebräische problematischen Begriff "Vergeltung" einmal zu; da aber die aufgenommenen Quellen (anders als im Fall der Königsbücher) keine belangreichen Wendepunkte im Geschick der geschilderten Personen erkennen ließen, fehlte ein Anhalt zur Darbietung derartiger Paradigmen. Eine zweite These, die schroffe

160 Willi 1972, 180ff. Aus der unterschiedlichen Reihenfolge läßt sich schließen, daß die Chronik einerseits und Esra/Nehemia andererseits vor dem Aufkommen des Buchkodex (seit dem 2. Jh. n.Chr.) auf zwei Rollen weitergegeben wurde. Die genaue Reihenfolge wurde erst im 1. Jh. n.Chr. beim Übergang zum Kodex akut.

161 Gegenargumente gegen die Resultate der Statistik bei P. Ackroyd, CHJ I 84f.; vor allem Talshir 1988; Blenkinsopp 1989 (OTL) 49f.

162 1983, 1-20; ders., Israel 1977, 37-59.

163 Gunneweg 1985 (KAT) 26f.; Blenkinsopp 1989 (OTL) 51-54; Pohlmann 1991. Auch S. Japhet 1991 hat sich weitgehend Williamson angeschlossen und faßt zusammen: "We may find illustrations in the role of David, the Davidic Monarchy and dynasty in the historiographical view of Chronicles, and their absence in Ezra-Nehemiah; the hope for redemption as part of Israelite self-understanding in Chronicles, against the reception of the political present of the Restoration community and lack of perspective of change, in Ezra-Nehemiah; the dominant idea of the twelve tribes as a living political reality in Chronicles, the favourable attitude to non-Israelites and the concept of 'pan Israel', against the extreme separatism of Ezra-Nehemiah, the decline of the concept of the twelve tribes, and the major function of 'the Exile (Golah)' as the embodiment of Israel's identity; the central role of divine justice as a formulating factor of the whole history of Israel with a specific theory of retribution, in Chronicles, and its complete absence as a formulating force in Ezra-Nehemiah; the function in Ezra-Nehemiah of foreign rulers as a vehicle of God's benevolence in the restoration of Israel, and the absence of this idea in Chronicles; the strict stand on the matter of mixed marriages in Ezra-Nehemiah, versus the different attitude of Chronicles." Bei der Einzeluntersuchung der Esratexte wird sich im Folgenden freilich ergeben, daß keine einzige dieser Behauptungen zu rechtfertigen ist. Zum Forschungsstand M. Sæbø, TRE 8, 81-83.

Ablehnung von Samariern und Fremdvölkern hebe Esra-Nehemia von der Chronik ab, trifft zumindest hinsichtlich Samarien für die Esraerzählung nicht zu[164]. Darüber hinaus will Williamson in der Chronik eine messianische, auf das Haus Davids gerichtete, Hoffnung feststellen - was andere bestreiten -, in Esra-Nehemia jedoch nicht[165]. Doch in der Liste Esr 8,2 werden die Davididen zwar - der Exilssituation entsprechend - hinter den Priestern, aber vor den Laiengeschlechtern eingereiht, behalten also ihren besonderen Rang.

Eher noch ließen sich Unterschiede in Textgefüge und Stil für eine getrennte Abfassung in die Waagschale werfen. Die Chronikbücher bringen nach der geneaologischen Liste 1Chr 1-9 eine fortlaufende, lückenlose Darstellung der israelitischen Königszeit; Esra-Nehemia weist mehrfach erhebliche chronologische Lücken auf und bietet bisweilen nur karge erzählende Verbindungen zwischen langen Listen und anderen amtlichen Dokumenten. Vermutlich rührt aber die Abweichung vom chronistischen Muster nur aus dem Mangel an verfügbaren Quellen für die nachexilische Zeit her.

Wesentliche chronistische Anliegen bei der Bearbeitung der Königsbücher treten auch in Esra-Nehemia hervor. So eine Hochschätzung des Jerusalemer Tempels mit seinem Personal und seiner Heiligkeit, eine ausschmückende Darstellung der großen Kultfeste am Tempel, die Hervorhebung der Tora des Mose als Maßstab für geschichtlichen Erfolg und Mißerfolg und anderes mehr. Deshalb bleibt eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Esra-Nehemiabuchs und damit der Esraerzählungen zum chronistischen Geschichtswerk nach wie vor wahrscheinlich[166]. Ehe freilich auf die Frage einer möglichen älteren Vorlage für die chronistische Esradarstellung eingegangen werden kann, ist zuerst der Zusammenhang der beiden in Esra-Nehemia unabhängig voneinander auftauchenden Esrastücke Esr 7-10; Neh 8 (und 9) zu klären.

164 S.u. unter 4.5.

165 Vgl. Braun 1979, 59ff.; Talmon 1991, 354f. konstatiert in Esra-Nehemia ein bikephales Modell, bei dem Israel wie bei Haggai und Sacharja durch eine gleichberechtigte politische und eine priesterliche Spitze repräsentiert werden, im Unterschied zur Chronik. Doch die Nebeneinanderordnung der beiden Gestalten Esra und Nehemia findet erst auf der letzten Stufe der Buchwerdung statt, sie kennzeichnet nicht die mutmaßliche Esraquelle.

166 Auch Willi, der Esra-Nehemia als eigenes Buch ansieht, sieht in einem Chronisten den Verfasser des letzten: 1972, 181.183[19]; vgl. das Urteil von Sæbø, TRE 10, 380: "Esr/Neh will die Geschichtserzählung der Chronik fortsetzen" mit seiner Ablehnung einer gleichen Verfasserschaft ebd. 8,74.80-83.

3.2 Der Zusammenhang von Neh 8 (und 9) mit Esr 7-10 und das griechische 1./3.Esrabuch

Nach dem protokanonischen Esra-Nehemia-Buch tritt Esra nach der Scheidung der Mischehen kommentarlos von der Bühne ab, um sie fortan einem Statthalter Nehemia zu überlassen. Doch Neh 8 taucht Esra überraschend wieder auf und Nehemia verschwindet[167]. Auch im Bericht über die Fastenliturgie (Neh 9) bleibt nach V. 6 LXX Esra der Sprecher. Dagegen gibt Neh 10 eine Verpflichtungsurkunde wieder, bei der gleich eingangs Nehemia genannt wird und Esra entfällt[168]. Das zweite Auftreten Esras (Neh 8) bei einer feierlichen Gesetzespromulgation findet nach der Chronologie des Nehemiabuches erst 12 Jahre nach seiner Ankunft in Jerusalem statt; demnach hat Esra das aus Babel mitgebrachte Gesetz ein Dutzend Jahre für sich behalten, ehe er es dem Volk bekannt gemacht hat[169]! Das wirkt unglaubwürdig, selbst bei einer erdichteten Erzählung. Der zweimalige abrupte Wechsel zwischen Esra und Nehemia als handelnden Aktanten im Fortgang der Kapitel wird deshalb fast einhellig dahin erklärt, daß eine sekundäre Umstellung stattgefunden habe und Neh 8 (und 9) einst unmittelbar mit den Erzählungen Esr 7-10 verbunden war[170]. Umstritten bleibt jedoch, ob Neh 8 an Esr 10 angeschlossen oder der einstige Platz der Gesetzesveröffentlichung zwischen der Ankunft in Jerusalem Esr 8 und der Mischehenaktion Esr 9 gewesen war. Für die Art, wie persische

167 Zur nachträglichen Einsetzung von Nehemia in Neh 8,9 vgl. 1/3Esr 9,49; Rudolph 1949 (HAT) 148; Pohlmann 1970, 64-66; Blenkinsopp 1989 (OTL) 284.

168 Es sei denn, daß man Asarja 10,3 mit Esra gleichsetzt.

169 Anscheinend von einem unausrottbaren theologischen Vorurteil aus, daß altorientalische Gesetze und Rechtsbegriffe im Unterschied zu alttestamentlichen grundsätzlich profan gedacht seien, bestreitet Rendtorff (1984) die Gleichsetzung von aramäisch Dat in Esr 7,12ff., "das hier eine rein rechtliche Bedeutung hat" (S. 183), mit hebräisch Tora in Esr 7,6.10 und vor allem Neh 8. Leider hat er nicht den auch von ihm anerkannten persischen Hintergrund des ersten Begriffs untersucht. Dessen religiöse Konnotationen liegen nicht nur in Königsinschriften zu Tage (s.o.), sondern ebenso im zoroastrischen Sprachgebrauch, wo Vivet-dat ("Gesetz wider die Dämonen") im Awesta einen ähnlichen Platz einnimmt wie das Buch Leviticus im Pentateuch. Zum aramäischen Gebrauch s. Williamson 1987, 92f. Auch im Hebräischen wird das iranische Lexem zu einem gewichtigen Lehnwort; der Talmud spricht von *dat mošäh* oder *dat jehûdît* als Inbegriff jüdischer Lebensführung; *hemîr dat* bedeutet, die Religion zu wechseln und das Judentum zu verlassen; M. Jastrow, Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim 1903 = New York 1950, 327.

170 Wo die gegenwärtige Kapitelfolge als ursprünglich verteidigt wird, bedarf es des Axioms, daß die Legitimation des synagogalen Gottesdienstes, u.U. im Rahmen einer aufzurichtenden "Theokratie", das Ziel des Buches sei; Gunneweg 1985 (KAT) 30f.; Kellermann 1967, 89-92. Da die masoretische Kompilation auf eine Mauerweihe, die Jerusalem zur Festung erhebt, und eine nachfolgende ideale Zeit der Volksgemeinschaft zuläuft, bei beiden aber der Statthalter Nehemia die Leitung allein innehat, und Priester nur eine Statistenrolle spielen, wird jedenfalls keine durch Priester repräsentierte "Theokratie" ins Auge gefaßt.

Verordnungen in der Provinz durchgesetzt werden, hat das Entweder-Oder eine beträchtliche Bedeutung. Deshalb ist ein Blick auf die Diskussion unerläßlich.

Die Annahme, daß Neh 8 einmal Esr 10 fortgesetzt habe, wird durch das griechisch erhaltene Buch Esdras α' gestützt, das in der deutschsprachigen Literatur nach dem Vorgang der Vulgata als 3. Esra, in der englischsprachigen sachgemäßer als 1. Esdras geführt wird. Dessen Text, soweit erhalten - der Schluß 9,55 bricht mitten im Satz ab -, setzt mit den beiden letzten Chronikkapiteln ein, bietet dann die Entsprechung zu Esr 1-10 und zur ersten Hälfte von Neh 8[171]. Mit dem hebräisch-aramäischen Urtext wird viel freier umgegangen als im griechischen Esdras ß'; jene Übersetzung ist deshalb gemäß der Tendenz zu immer wörtlicherer Wiedergabe in der Geschichte der griechischen Bibel die ältere. Der Geschichtsschreiber Josefus legt in seinen Judäischen Altertümern (Ant. XI) seiner Darstellung der Perserzeit 1/3 Esr zugrunde und trennt Nehemias Wirksamkeit von der des Esra, kennt also vermutlich ein Nehemiabuch, das Kap. 8 und 9 nicht einschließt. Das hat den Engländer H.H. Howorth um die Wende zu unserem Jahrhundert zu der These veranlaßt, daß 1/3 Esr nicht nur die frühe griechische Fassung sei, sondern auch auf eine ältere hebräisch-aramäische Vorlage zurückgehe als das protokanonische Buch. Dem haben sich eine Anzahl von Exegeten angeschlossen[172].

In der Tat fällt es leichter, den protokanonischen Text von Esr-Neh als nachträgliche Konstruktion zu begreifen, mit der Absicht, die Reformtätigkeit Esras und Nehemias in einen gemeinsamen feierlichen Höhepunkt ausmünden zu lassen. Weit schwieriger scheint es, 1/3 Esr als nachträgliche Kompilation begreiflich zu machen. Wo das versucht wird, trägt es mehr oder minder apologetischen Charakter. So sieht Rudolph[173] darin eine Tendenzschrift über die stufenweise durch Joschija, Serubbabel und Esra erfolgte Herstellung eines gottgefälligen Kultes in Jerusalem und Gunneweg[174] eine erbauliche Darstellung, die vom letzten legalen Tempelgottesdienst vor dem Exil bis zum ersten legalen nach dem Exil verlaufe. Beide Hypothesen wollen mehr, als der Wortlaut hergibt. Sie postulieren, daß nach 1/3Esr 9,55 eine Feier des Laubhüttenfestes analog Neh 8 geschildert und dann das Buch zu Ende war, was

171 Als Nachtrag ist eine Serubbabellegende 3,1-4,63 eingeschoben, was zur Umstellung von Esr 4,7-24 und 2,1-4,5 geführt hat; Rudolph 1949 (HAT) VIIf.; Pohlmann 1980 (JSHRZ) 380-383.

172 Pohlmann 1970; In der Smitten 1973, 75; Mosis 1973,215ff.; mit besonderem Nachdruck auch Mowinckel: "Howorths Auffassung von 3 Esr als Fragment einer anderen, älteren - allerdings erweiterten und später von MT verbesserten - griechischen Übersetzung von (Chron-)Esr-Neh ist nie widerlegt, es ist ihr nur mit Ausflucht begegnet worden" (ThLZ 85 [1960] 6).

173 1949 (HAT) XIV.

174 1985 (KAT) 24.

unbeweisbar bleibt. Vor allem wecken sie die Frage, warum am Anfang auf eine Schilderung der Reform Joschijas verzichtet wird, obwohl sie doch nach der Chronik die Grundlage für die veränderte Passafeier jenes Königs und seinen vorbildlichen Kult geboten hat[175].

Einen eigenen Anlauf, die Priorität von 1/3Esr zu bestreiten, hat Williamson[176] unternommen. "The most important single clue" ist für ihn die Stelle 1/3Esr 9,37f.:

> Und die Priester und Leviten und die aus Israel wohnten in Jerusalem und auf dem Land.
> Am ersten des siebten Monats - die Israeliten waren in ihren Ortschaften - versammelte sich die ganze Volksmenge.

Die beiden Sätze leiten von der Mischehenscheidung durch Esra und einer Liste der Geschiedenen zur Gesetzesverkündigung über. Aber wozu dazwischen eine selbstverständliche Bemerkung vom Wohnen im Lande? Der Satz findet sich nahezu wortgleich in Neh 7,72; 8,1 wieder. Dort aber schließt er eine Rückwandererliste ab, hier also erscheint die Notiz über die Ansiedlung sinnvoll. Also, so schließt Williamson, hat 1/3Esr die Esraerzählungen Neh 8 aus dem Zusammenhang des Nehemiabuches in seiner jetzigen Folge entnommen und erweist sich gegenüber dem protokanonischen Buch als sekundär. Freilich bleibt es gewagt, das ganze Gewicht einer literaturgeschichtlichen Frage an einem einzigen Halbvers aufzuhängen, zumal Williamson wie andere Neh 7,72 textkritisch ändern muß[177].

Wer 1/3Esr für die ursprüngliche Fortsetzung des Chronikbuches hält, gelangt notwendigerweise zu der Folgerung, daß das Werk mit der Esrageschichte

[175] Mowinckel 1964, I 14.

[176] 1985 (WBC) XXXIV.

[177] Nach einer Parallele im Anfang des Esrabuches gab es anscheinend ein redaktionelles chronistisches Überleitungsmuster mit vier Schritten:

Personenliste	Niederlassung	Sammlung	Festbegehung
E 2,1-69	70	3,1	3,2ff.
= 1/3E 5,7-42	45	46	47ff.
1/3E (9,8-36)	37	38	39ff.

Wie bei der Rückwanderung unter Serubbabel erschien es vermutlich dem Chronisten angebracht, auch eine Notiz über die Ansiedlung der unter Esra Heimgekehrten einzufügen, sie jedoch erst an das Ende der Mischehenaktion zu stellen (1/3Esr 9,37), denn erst jetzt konnte der heilige Same die ihm gebührenden Wohnsitze einnehmen. Vgl. auch Pohlmann 1970, 66-71. Dann wäre die ältere Liste an dieser Stelle, nämlich 1/3Esr 9,8ff. = Esr 10,18ff., nachchronistisch durch das Verzeichnis aus Neh 7 vor dem Bericht über die Gesetzesverlesung ausgetauscht worden.

geendet hat und das Nehemiabuch einst nicht in diesen Zusammenhang gehörte[178]. Erst in nachchronistischer Zeit wären demnach Esra- und Nehemiatexte miteinander verzahnt worden, mit der Absicht, die nachexilische Erneuerung nicht mit der Einführung eines Gottesgesetzes zuende sein zu lassen, sondern in eine politisch-ökonomische Reorganisation von Stadt und Provinz einzubinden. Das kombinierte Esra-Nehemia-Buch läßt durch seinen Schlußteil Bau und Weihe der Stadtmauern als Höhepunkt der nachexilischen Wiederherstellung erscheinen. Diesem Unternehmen wird ungleich breiterer Raum beigemessen als dem Bau und der Weihe des Tempels; man vergleiche nur Esr 6,15-18 mit Neh 12,27-46! Der Priester Esra wird dabei nur vorübergehend zu "moralischer Aufrüstung" zwischen Mauerbau und -weihe benötigt (Neh 8). Alle entscheidenden Maßnahmen führt allein der "Laie" Nehemia durch, dessen Ich-Stil - im Unterschied zur Esra-Episode - beibehalten wird. Dem Primärleser wird eingeprägt, daß die Sicherung der heiligen Stadt mindestens ebenso wichtig, ja wichtiger bleibt als diejenige des Tempelbetriebs[179].

So sehr der literaturgeschichtliche Befund für eine Vorordnung der 1/3Esr-Fassung zu sprechen scheint, so bereitet sie doch einige Schwierigkeiten in Blick auf die vorausgesetzte Zeitfolge. Falls der Erzählung historischer Wert zukommen sollte, hätte Esra nach der Ankunft im 5. Monat des 7. Artaxerxesjahres sich zuerst während des 7. bis 10. Monats (Esr 10,9.16) mit den Mischehen befaßt, dann 9 Monate später (Neh 7,72b), mithin erst 14 Monate nach seiner Ankunft, das mitgeführte Gesetzesbuch bekannt gegeben. Ein so zögerliches Vorgehen empfinden westliche Gelehrte als unangemessen, ja als "odd sequence of events"[180]. Schon Torrey hat deshalb vor einem Jahrhundert vorgeschlagen, den ursprünglichen Ort von Neh 8 zwischen Esr 8, der Ankunft in Jerusalem und Esr 9, der Mischehenthematik, zu suchen. Das ergäbe in der Tat eine zeitlich wie sachlich befriedigende Folge: der Priester/Schreiber trifft im 5. Monat in Jerusalem ein, macht am 1.7. das Gesetz publik und trennt -

[178] Pohlmann 1980 (JSHRZ) 384: "So dürfte ein besserer Schluß des chronistischen Werkes kaum vorstellbar sein". Vgl. Cross 1975, 4-18. Angesichts der Fülle differenter Fassungen biblischer Bücher in Qumran ist die Alternative: "Entweder MT oder 1/3Esr sekundär" vielleicht eine falsche Vereinfachung; s. Ulrich 1992.

[179] Wird Wortlaut und Struktur beachtet, läßt sich das protomasoretische Esra-Nehemia-Buch schwerlich auf priesterliche Herkunft zurückführen, sondern weit eher auf einen Kreis, dem militärische und organisatorische Interessen näher lagen als die kultischen.

[180] Williamson 1987 (WBC) 40.

durch es ermächtigt? - dann alle Mischehen. Die meisten neueren Kommentare haben sich der Theorie angeschlossen[181].

Allerdings lassen sich auch Erwägungen zugunsten einer "Verzögerungstaktik" Esras und also einer sachgemäßen Abfolge nach 1/3Esr anführen:

1) Der Erlaß des Großkönigs verleiht zwar dem in Esras Händen befindlichen Korpus Gesetzeskraft für Jehud, befiehlt aber keineswegs, die Dat in einer öffentlichen Zeremonie einzuführen. Ein solcher Akt kann sich im Nachhinein Esra als nützlich erwiesen haben (im Anschluß an eine ältere israelitische Praxis? Ex 24,3.7; 2Kön 23,2f.).

2) Gültig wird das Gesetzbuch, wie ausdrücklich festgehalten wird, nur für diejenigen, die zum Volk Israel gehören, nicht für alle Landesbewohner. Das nötigte dazu, den Kreis der Rechtsgemeinde vorgängig auszugrenzen.

3) Nach Dtn 31,9-13 ist die göttliche Tora bei Beginn eines Sabbatjahres am Laubhüttenfest von der Kultgemeinde zu proklamieren. Hatte Esra ein solches 7. Jahr abgewartet, fiel dessen Eintritt erst in das 2. Jahr seiner Anwesenheit im Land der Väter?

Eine schlüssige Antwort auf die Abfolge der Erzählungen und der womöglich dahinter stehenden Ereignisse läßt sich an Hand rein literarkritischer Überlegungen also nicht gewinnen.

3.3 Der Wechsel zwischen Er- und Ich-Stücken. Esra-Quelle und chronistische Bearbeitung

Trifft es zu, daß die Esraerzählung einst ein zusammenhängendes Teilstück in einem größeren chronistischen Esrabuch dargestellt hat, stellt sich die Frage, ob sie auf eine ältere Vorlage zurückgeht oder vom Chronisten erfunden worden ist. Für die erste Möglichkeit scheinen Abschnitte zu sprechen, in denen Esra von sich im Ich berichtet. Dergleichen gibt es sonst im chronistischen Werk nicht, abgesehen von den Nehemiamemoiren, die allgemein auf eine authentische Niederschrift dieses Mannes zurückgeführt werden. Das legt eine analoge Interpretation für den Esrabefund nahe. Ist also eine von Esra eigenhändig verfaßte Denkschrift in den größeren Buchzusammenhang aufgenommen worden?

Zweifel an solcher Annahme weckt die Beobachtung, daß im Verlauf der Esraerzählung Er- und Ich-Berichte wechseln, und zwar mitten im Verlauf eines zusammenhängenden Geschehens. Esr 7 beginnt mit einer Vorstellung des

181 Rudolph 1949 (HAT) XXII; Galling 1954 (ATD) 10; Myers 1979 (AB) XLV (anders XLIX); Williamson 1985 (WBC) 285; O. Eißfeldt, Einleitung in das A.T., ^{3}1964, 743f.779.

Priesters/Schreibers und einer Charakterisierung seiner Leistung in der 3. Person V. 1-10. Dem schließt sich nach einem Überleitungssatz der oben behandelte Artaxerxes-Firman an, der sachgemäß Esra in 2. Person anredet. Dann ergreift Esr 7,27f. überraschend Esra selbst das Wort:

> Gesegnet sei Jahwä, der Gott unserer Väter, der dies dem Geist des Königs eingegeben hat, um das Haus Jahwäs in Jerusalem zu verherrlichen. Über mich hat er herabgeneigt die Gunst vor dem König, seinen Räten und all seinen Offizieren. Ich faßte Mut gemäß der Hand Gottes über mir und sammelte aus Israel die Häupter, um mit mir hinaufzuziehen.

Von den erwähnten Geschehnissen war 7,6-10 in einem mit der 3. Person abgefaßten Abschnitt schon die Rede. Der 7,27f einsetzende Ich-Bericht setzt sich unter Aufnahme einer Rückwandererliste in Kap. 8f. fort, erzählt vom großen Treck und seiner Ankunft in Jerusalem, aber auch vom Übelstand der Mischehen dort. Sie veranlaßt den Ich-Erzähler zu einer Bußliturgie: "Ich breitete meine Hände aus zu Jahwä, meinem Gott und sprach..." (9,5f.). Das zitierte Klagelied bekennt in der Wir-Form die Schuld Israels. Danach wird unvermittelt in 3. Person fortgefahren: "Während Esra betete und Schuld bekannte... versammelte sich aus Israel eine sehr große Kultgemeinde um ihn" (10,1). Bei der Beschreibung durch einen Dritten über Esra bleibt es dann in den weiteren Esratexten.

Nun findet sich auch im Nehemiabuch, das überwiegend im Ich-Stil gehalten ist, in einem Nachtrag eine Notiz über Nehemia in 3. Person 12,47[182]. Doch dabei handelt es sich um einen sekundären Einschub. Der originale Nehemia schreibt durchweg in 1. Person. Warum verhält es sich bei Esra anders? Die Meinung der Exegeten ist gespalten. Der Wechsel von der 3. zur 1. und wieder zur 3. Person wird auf mehrfache Weise erklärt:

1) Zugrunde liegen zwei einst unabhängige Esraquellen, die eine im Ich, die andere im Er verfaßt[183].

2) Eine von Esra im Ich verfaßte Schrift ist vom Chronisten am Anfang und Ende nachträglich in die 3. Person abgewandelt bzw. "verobjektiviert" worden[184].

3) Es handelt sich um die Erzählung eines Esra-Anhängers, der zwischen dem Gebrauch der 1. und 3. Person hin- und herschwenkt[185].

182 Zu Neh 8,9 s.o. Anm. 55.

183 Eißfeldt 1964, 738f.; Pavlovský 1957, 453.

184 Rudolph 1949 (HAT) 163-165.; Galling 1954 (ATD) 210.

185 Mowinckel 1961 und 1965.

4) Die Kapitel stammen samt und sonders aus der Feder des Chronisten, der eine Esrageschichte in Nachahmung der Nehemiamemoiren erfindet. Der Personenwechsel erklärt sich aus der "Inkonsequenz des Autors"[186].
Für die Entscheidung ist ein Vergleich über den Wechsel von Er und Ich in anderen literarischen Werken von Belang. Dabei stellt sich heraus, daß der Übergang vom Er zum Ich weitaus häufiger belegt ist als das umgekehrte Vorgehen. Es gibt viele literarische Texte, die mit Namensnennung und Er-Darstellung beginnen, um dann in 1. Person fortzufahren. Im Alten Testament geschieht dies Dan 7,1 vor 7,2ff. und Tob 1,1f. vor 3,7ff. Altorientalisch findet sich der Brauch in Königsinschriften; als berühmte Beispiele lassen sich die ägyptische Ramses II.-Inschrift über die Kadesch-Schlacht[187] oder der akkadische Kyroszylinder[188] anführen. Verbreitet ist der Wechsel weiter in den autobiografischen Teilen ägyptischer Grabinschriften[189]. Ein besonders sprechendes Beispiel liefert der ägyptische Admiral und Oberarzt Udscha-Horresnet, der unter Autorisation des Perserkönigs die Verfassung der Kultgemeinschaft von Saïs wiederhergestellt hat und der eine bezeichnende außerisraelitische Parallele zum Unternehmen des Esra bedeutet[190]. Im Eingangsteil heißt es da:

> O Osiris, Herr der Ewigkeit! Der Oberarzt Udscha-Horresnet hat seine Arme hinter dich... gegeben... Der bei den Göttern des saïtischen Gaues angesehene Oberarzt Udscha-Horresnet sagt: Ich habe die Gottesstiftungen für die große Göttermutter Neith auf Befehl Seiner Majestät auf die Dauer der Ewigkeit festgesetzt[191].

Ganz anders steht es jedoch mit einer Rückkehr von der 1. zur 3. Person innerhalb eines fortlaufenden Textes in einer fiktiven oder echten biografischen Schrift. Dafür gibt es weder im Alten Testament noch im Alten Orient wirkliche Parallelen. Es sei denn, es handelt sich um Textmaterial, das nicht aus

186 Noth 1943 (ÜGS) 126.146; Gunneweg 1985 (KAT) 31. Eskenazi 1988, 129-134 möchte (im Anschluß an M. Sternberg) im Personenwechsel "a deliberate literary device" eines "omniscient narrator" sehen, ebenso Hoglund 1992, 46. Mit altorientalischer Literatur haben solche modernen Psychologisierungen kaum etwas zu tun.

187 A. Erman, Die Literatur der Ägypter 1923, 325-337.

188 ANET 315f.; TUAT I, 407-410. Der Wechsel vom Er zum Ich ist freilich "quite extraordinary for a Mesopotamian royal inscription", A.L. Oppenheim, in: CHIr 2 (1985) 549.

189 M. Lichtheim, Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom (OBO 84) 1988, 11f.15f.40.52f.

190 Blenkinsopp 1987.

191 TUAT I, 604f. vgl. 605f.

einer Hand stammt und erst sekundär verknüpft worden ist, wie im oben genannten Beispiel Neh 12,47 als einem Anhang zu den Nehemiamemoiren (vgl. Tob 3,7ff. nach 3,6).

Dafür, daß es sich beim Personenwechsel in Esr 10 um einen nachträglich hergestellten Übergang handelt, spricht der Umstand, daß die Esraerzählung von dieser Stelle ab auffällig breiter, rührseliger, aber auch "theologisch" aufgeladener wird. Zudem ist das Verhältnis von Zeitablauf und erzählten Geschehnissen aufschlußreich. Für den Erlaß der königlichen Genehmigung und die Rückwanderung nach Jerusalem, also für Esras zentrales Anliegen, das mindestens fünf Monate in Anspruch genommen hat, werden ganze 24 Verse benötigt (Königs-Firman und Personenliste ausgeklammert). Für die Mischehenaktion allein jedoch werden 30 Verse aufgewendet, obwohl Esra nur anfangs beteiligt ist (die Liste der Geschiedenen 10,18-43 nicht eingerechnet). Was vorher in Ich-Abschnitten gerafft geschildert war, fließt nun in den Er-Texten in die Breite. Das spricht für die Lösung 2, also die nachträgliche Erweiterung eines Ich-Textes an einer Stelle, die dem Redaktor besonders wichtig erschien, nämlich bei der Maßnahme zur Reinerhaltung des heiligen Samens. Da der Ich-Faden plötzlich abbricht, wird er ursprünglich in knapperer Form weitergelaufen sein und der jetzigen Fassung zugrundeliegen. Kennzeichen einer Überarbeitung lassen sich für die Er-Teile mehrfach aufweisen. Nach dem jetzigen Zusammenhang betrifft nämlich die Maßnahme nur die aus der Gefangenschaft Heimgekehrten 10,6.7.8.16 (so auch 9,4 eingefügt). Mit ammonitischen, moabitischen, ägyptischen und edomitischen Frauen konnten sich aber nur im Lande Ansässige verheiratet haben, nicht die soeben erst Zurückgekehrten. Doch die Existenz von Israeliten im Mutterland während der Exilszeit ist - gegen alle Wahrscheinlichkeit - der Chronist nicht anzuerkennen bereit (2Chr 36,20). Im Ich-Teil war sachgemäß vom Volk Israel als Täterkreis die Rede 9,1 (was auch 10,1.10 durchscheint). Hier ist also retuschiert worden. Einschub dürfte auch die Sechanjarede und die Reaktion darauf 10,2-5 sein; Sechanja dringt auf einen Bundesschluß, der nicht stattfindet, beruft sich auf Toravorschriften, die im Pentateuch nicht zu lesen sind; danach soll auf Esras Forderung hin ganz Israel sich sogleich durch Schwur zur Scheidung unbedingt verpflichtet haben. Doch durch eine solche Szene wird die Fortsetzung schwer begreiflich, nach der Esra sich resigniert zurückzieht und das ganze Volk durch die Oberen nochmals zu einer umständlichen Beschlußfassung nach Jerusalem versammelt werden muß 10,6ff. In 10,2-5 meldet sich wohl ein chronistisches Bundesinteresse. Vielleicht ist auch die zweite Esrarede, die in einen Aufruf zu einer Gerichtsdoxologie (*tôdâ*) ausmündet 10,10-13, deren Ausführung aber

nicht berichtet wird, auf chronistisches Wunschdenken über den liturgisch korrekten Verlauf der Handlung zurückzuführen[192].

In Neh 8 sind die zwei geschilderten Szenen, obwohl Er-Bericht, wieder kürzer gehalten. Vermutlich ist die ältere Ich-Erzählung vom Chronisten umgestaltet worden, ohne daß er hier Anlaß zu größeren Erweiterungen gesehen hat. Was Esra öffentlich bekannt gibt, ist nach chronistischer Einschätzung ein Israel-Juda längst bekanntes Mosegesetz. Deshalb erübrigt sich eine umfänglichere Kommentierung. Nur der Eingang Neh 7,72 vgl. 1/3Esr 9,37: "Es ließen sich die Priester, Leviten (Torhüter, Sänger) und Teile des Volkes 'in Jerusalem' nieder und die Tempelgeweihten und das übrige Israel in den (Land-)städten" als Auftakt zur Festversammlung im 7. Monat gleicht so sehr dem Bericht über die Altarweihe Esr 3,1, daß vielleicht chronistische Parallelisierung vorliegen wird. Andererseits finden sich gerade in Neh 8 Merkmale, die sich von sonst üblicher chronistischer Darstellungsweise abheben:

1) Esra proklamiert das Gesetz vor dem Wassertor, also draußen vor dem heiligen Bezirk, während ein analoger Gesetzesvortrag unter Joschija nach 2Chr 34,30 im Tempel selbst stattfindet. Von sich aus hätte der Chronist in dieser Angelegenheit einem Priester gewiß keine geringere Stellung als einem König zugeschrieben.

2) Bei Jahresfesten malt der Chronist - über seine Vorlage hinaus - meist die Fülle der Opfer aus (2Chr 29,20-24; 35,7-9; Esr 3,3-6; 6,17). Obwohl Neh 8,10.12 auf Opferanteile (*mānôt*) hingewiesen wird, verlautet von Opferhandlungen selbst nichts. Ebenso wird V. 13ff. das Bauen und Wohnen in Festhütten geschildert, aber die selbstverständlich zur Begehung gehörigen Opfer völlig übergangen.

3) Die programmwidrige Reaktion der Menge auf die Gesetzesverlesung mit Furcht und Weinen steht im direkten Gegensatz zur Wirkung, die der Chronist von einer Kenntnis des Gesetzes erwartet (vgl. 2Chr 34,29-32).

4) Der persische Titel (oder Eigenname?) *tiršātā'* taucht außer Neh 8,9 nur in einer Liste unbekannter Herkunft auf, nämlich Esr 2,63 parallel zu Neh 7,65.69[193] (s.u.), während der Amtsinhaber chronistisch mit einem Lehnwort aus dem Akkadischen *pāḥâ* bezeichnet wird (2Chr 9,14; Neh 2,7 u.ö.).

5) Der Titel "Schreiber" wird im Kapitel für Esra häufiger verwandt (7,1.4.9.13) als "Priester" (V. 9). Hebräisch *soper* dagegen wird vom Chronisten einmal einem Leviten beigelegt (2Chr 34,13), 8mal königlichen Ministern, nie einem

[192] Angesichts der nachträglichen Überarbeitung ab Esr 10 läßt sich die Frage nach einem Unterschied im Sprachgebrauch zwischen Ich- und Er-Stücken nicht statistisch klären (anders Noth 1943, 147); vgl. Daniels 1991, 317.

[193] Neh 10,2 ist das in die Genealogie eingeflickte *hattiršātā'* mit LXX zu streichen.

Priester (nachchronistisch für Esra Neh 12,36). Zwar wollen die exegetischen Stimmen nicht verstummen, die an unserer Stelle in Esra den "Prototyp des Schriftgelehrten" erkennen[194], was aber eine wahrhaft kühne Identifikation darstellt, bedenkt man, daß ein solcher Stand erst 500 Jahre später (im Neuen Testament) zu belegen ist!
Auch den im Er-Stil wiedergegebenen Kapiteln Esr 10; Neh 8 liegt also wahrscheinlich ein Ich-Bericht Esras zugrunde. Er ist vom Chronisten(-Kreis) umgearbeitet und besonders in Esr 10 erweitert worden, um chronistischen Anliegen Rechnung zu tragen.

Stellt Neh 9 die Fortsetzung von Kap. 8 und den Abschluß einer Esrageschichte dar? Nach 9,6 LXX trägt Esra eine geschichtlich aufgebaute "Generalbeichte" vor[195]. Der Eingang mit Kultversammlung entspricht 8,1.13, das Datum des 24.7. schließt sich chronologisch gut an das des eben geschilderten Laubhüttenfestes im gleichen Monat an. Was jedoch westliche Gelehrte befremdet, ist einmal, daß der Pentateuch nach Lev 16; 23 die Feier eines Versöhnungstages mit Bußcharakter *vor* dem Laubhüttenfest ansetzt; zum andern stört, daß der Kap. 9 geschilderte Fast- und Bußtag wenige Tage nach der "großen Freude" des Herbstfestes 8,17 durchgeführt wird, das "widerstreitet jeder Psychologie"[196]. Solche Argumentation steht jedoch insofern auf schwachen Füßen, weil für einen späteren Redaktor die psychologische Unmöglichkeit ebenso in Rechnung gestellt werden müßte und bei ihm weit weniger einsichtig wäre, warum er nicht Neh 9 dem Gesetz des Versöhnungstages gemäß vor 8,13ff. eingereiht hätte.

Wie schon andere vor ihm, bestreitet Williamson eine ursprüngliche Verbindung von Neh 9 zu Neh 8 und sieht in jenem Kapitel eine Szene aus der Mischehenaktion, die zwischen Esr 10,15 und 16 ihren Platz hatte[197]. Als Begründung wird Neh 9,2 herangezogen: "Es trennte sich (am 24.7.) der Same Israels von allen Ausländern" und die Notiz nach Esr 9,1f. auf Mischehen bezogen; ein solcher Akt käme für die Esrazeit nach Neh 8 viel zu spät. Gegen eine solche Umstellung spricht jedoch, daß innerhalb der Aktion von Esr 9 und 10 schon Esr 9,6ff. eine Bußbegehung mit Volksklage geschildert hatte; was sollte daneben eine zweite dieser Art[198]? Eher läßt sich daran denken, daß

194 So Kellermann 1967, 28; In der Smitten 1973, 46.

195 In 9,6 MT ist "Esra" vielleicht absichtlich gestrichen worden, weil das kollektive Sündenbekenntnis allein dem Hohepriester zustand; Bertholet 1902 (KHCAT) 73.

196 Rudolph 1949 (HAT) 153 nach Hölscher; vgl. Williamson 1985 (WBC) 308.

197 1985 (WBC) 310 nach Ahlemann 1942/43, 89; vgl. Rudolph 1949 (HAT) 154 u.a.

198 Galling 1954 (ATD) 239.

der Redaktor des Esra-Nehemiabuches, der die Esraerzählung Neh 9 mit der Nehemia-Urkunde Neh 10 verknüpfen wollte, 9,2a nachträglich eingesetzt hat, um auf erneute Verpflichtung zur Vermeidung von Mischehen in 10,31f. vorzubereiten.
Was hingegen die Esrazeit betrifft, so könnte eine Bußbegehung nach dem Laubhüttenfest deshalb notwendig erschienen sein, weil damals für den Versöhnungstag (oder seine Vorstufe) noch ein anderes als das jetzt im Buch Leviticus vorgesehene Datum gegolten hatte (s.u.), vielleicht aber auch, weil dem Bußtag ein konkretes Gebetsanliegen (wie Esr 8,23) zugrundelag, das trotz der Freude des Laubhüttenfestes akut geblieben war. An ein regelmäßiges Ritual lassen die Bemerkungen über die Aufstellung des Volkes an seinen Standorten und diejenige der Leviten auf ihrem Podest (Neh 9,3f.) denken.

Ab Neh 9,4 scheint der Text nicht nur textkritisch verderbt (s. BHS), sondern auch redaktionell überarbeitet worden zu sein. Von acht namentlich genannten Leviten wird zunächst vermeldet, daß sie "mit großer Stimme klagten". Anstatt aber ihre zu Sack und Asche passenden Worte mitzuteilen, erzählt der nächste Vers, daß acht Leviten, von denen fünf mit den eben Erwähnten identisch sind, eine Jahwäsegnung vortragen, die ausdrücklich zitiert wird. Erst danach tritt Esra auf und formuliert ein ungewöhnlich langes Klagelied, das anfangs einen Hymnus, in seinem Hauptteil ein Sündenbekenntnis mit Geschichtsrückblick und erst am Ende eine eigentliche Klage enthält. Die Hauptsache, wie man sie an einem allgemeinen Fasttag erwartet, nämlich die Bitte an Gott um Abwendung der Sünde und Not sowie der Vollzug eines Sühneritus, fehlt ebenso wie ein erzählender Abschluß. Zunächst dürfte der Beitrag der Leviten V. 4b.5 als chronistischer Zusatz einzuklammern sein[199]. Aber auch das lange Esragebet paßt in seiner vorliegenden Gestalt nicht in den Mund des Priesters/-Schreibers, betont es doch, daß die Tora Jahwäs zu allen Zeiten in Israel bekannt gewesen war (V. 13.26.29.34). Es scheint aber auch nicht chronistischer Herkunft zu sein, da Jerusalem, sein Tempel und seine Feste ebenso übergangen werden wie der Mischehenmißstand oder die Heimkehr von Exilierten. Im Mittelpunkt steht die Gabe des Landes an Israel und sein Verlust im Gang der Geschichte. Vermutlich handelt es sich um eine Einheit von "independent origin"[200]. Einzig der Grundbestand des Schlußabschnitts 9,32-37 mit der

[199] Vgl. Rudolph 1949 (HAT) 156.

[200] Williamson 1985 (WBC) 309. Steck 1967, 60.77.113 u.ö. möchte im Gebet eine deuteronomistische Schöpfung sehen, insbesondere deshalb, weil das hier erstmals auftauchende Motiv der Profetentötung 9,26 auf eine deuteronomistische Auffassung vom ständigen Ungehorsam Israels gegen Profetenworte zurückgehe. Sollte man bei dtr. Herkunft nicht eine größere Rolle des Tempels in der Darstellung erwarten?

Klage über die Knechtschaft Israels: "Siehe wir sind Sklaven" (V. 36 bis) erinnert an die gleiche Aussage im Bußgebet Esr 9 und paßt also in einen Esra-Kontext[201]. Die zu erwartende abschließende Bitte, die Freiheit Israels wiederherzustellen, fehlt; vielleicht hat sie der Redaktor des jetzigen Esra-Nehemia-Buches gestrichen, um das Kapitel als Auftakt zur Bundesurkunde Neh 10 zu präparieren. Doch der Grundbestand von Neh 9, die Schilderung eines Bittgottesdienstes mit der Klage um die verlorene israelitische Selbständigkeit, paßt als Fastenritus durchaus nach einem Laubhüttenfest wie Neh 8,13ff., das der Freude über das "kleine Wiederaufleben" der Kultgemeinde (Esr 9,8) angemessenen Ausdruck gegeben hatte.

Als Ergebnis schält sich also heraus, daß einer chronistischen Redaktion eine *selbständige Esra-Denkschrift* vorgelegen hatte, die Esr 7-10; Neh 8 und 9 umfaßt hatte, deren Ende aber nicht mehr erhalten ist.
Diesem Befund steht freilich eine seit einem Jahrhundert bei vielen Alttestamentlern beliebte These entgegen, wonach die Esrageschichte einer jungen *Nachahmung der Nehemiamemoiren* entstamme, von der Absicht geleitet, die Leistungen des Priesters Esra über die des Laien Nehemia hinaus zu erheben[202]. Diese Deutung bietet ein typisches Beispiel isolierter Literarkritik, die den historischen Kontext außer acht läßt, insbesondere die Frage, wie denn die Lektüre auf damalige hebräische Leser gewirkt haben könnte. Dazu nur einige Beobachtungen:
1) Was von Nehemia erzählt wird, ereignet sich nach Ablauf der Esrawirksamkeit und wird weit ausführlicher (rund doppelter Textumfang!) wiedergegeben als die Esrageschichte. Ein Leser setzt normalerweise voraus, daß wichtige Geschehnisse ausführlicher zur Sprache kommen als unwichtige und daß die Erzählfolge auf eine Klimax zuläuft.

[201] Ebenso fügt sich der singuläre Hinweis, daß die Unterdrückung Israels seit den Tagen der Könige von Assur währt V. 32, also mit dem Untergang des Nordreichs angehoben hat, in eine bei Esra nachweisbare großisraelitische Tendenz (s.u.).

[202] Kellermann 1967, 69 (mit älterer Literatur); Noth 1943 (ÜGS) 147; Gunneweg 1985 (KAT) 31. Den Vogel schießt Lebram 1987 ab: für ihn sind Erzählungen über einen sonst unbedeutenden Esra erfunden worden, um einen Priester über den Laien Nehemia zu stellen; damit ist überhaupt jede Bedeutung des persischen Weltreiches für das Judentum "einigermaßen in Rauch aufgegangen" (S. 136; vgl. Frei o. 58-60). Der Rauch aber stammt von einer Rauchkerze namens Literarkritik, die der Exeget entzündet, um sich den Zumutungen des Textes zu entziehen. Grundlage des Urteils bilden nicht die Kommunikationsbedingungen zwischen Verfasser und Primärleser einer sprachlichen Äußerung des Altertums, sondern der Eindruck, den ihre Übersetzng in eine moderne westliche Sprache auf den klugen Professor von heute macht. So wenig der heuristische Wert eines solchen Eindrucks in Abrede gestellt werden kann, so gewiß beginnt jedoch Forschung als historische erst dort, wo der geschichtliche Abstand zu Sprache und Denken einer vergangenen Epoche in Rechnung gestellt und jener Eindruck dementsprechend korrigiert wird.

2) Indem die Nehemiamemoiren als eigenes Buch herausgestellt werden (Neh 1,1), die Esraschrift aber nicht, erhält jene einen zusätzlichen Akzent.
3) Abgesehen von der Rückführung der Exilierten, die im Buchzusammenhang vorher durch Serubbabel schon einmal durchgeführt und überboten war, und einer Gesetzesverlesung, die für die Vertreter der Nachahmungshypothese nur ein längst bekanntes Gesetz betraf, bleibt nur die Scheidung der Mischehen als Leistung Esras übrig. Sie muß dem Leser jedoch als Fehlschlag erscheinen, da Nehemia das gleiche Problem wieder aufgreifen muß (Neh 13,23-30).
4) Im Unterschied zu den Esratexten, die vom Jerusalemer Gott außerhalb liturgischer Begehungen durchweg in 3. Person reden (z.B. Esr 7,27), wendet sich Nehemia mehrfach direkt an seinen Gott (3,36f.; 5,19; 6,14; 13,14.22.29.31).
Woran soll also um alles in der Welt ein *damaliger* Leser gewahr werden, daß Esras Werk das des Nehemia überrage? Weit eher drängt sich der umgekehrte Eindruck auf, zumal, wenn schließlich bei der von Nehemia inszenierten, alle Vorgeschichte krönenden Mauerweihe der "Schreiber" Esra - der Priestertitel fehlt - als bloßer Mitläufer notiert wird (Neh 12,36)[203]. Daß beide Männer, der gleichen Generation und dem gleichen Exilsmilieu entstammend, eine ähnliche Sprache verwenden, berechtigt nicht dazu, eine literarische Abhängigkeit des einen vom anderen zu behaupten. Bezeichnenderweise hebt Ben Sira in seinem Geschichtsabriß Nehemia rühmend hervor (49,13): "der das Zerstörte wieder herstellte", übergeht aber Esra völlig, obwohl das jetzige Esrabuch damals in Jerusalem bekannt gewesen sein muß - das also ist der Eindruck eines spätisraelitischen Lesers über die bedeutendere Persönlichkeit! Nach 2Makk 1,18-36 gilt Nehemia - nicht etwa der Priester Esra - als der, welcher nach dem Exil durch Opfer, begleitet von wunderhaftem Feuer, Heiligtum und Altar in Jerusalem wieder weiht; daraufhin läßt der Perserkönig "die Sache prüfen" und macht - durch Reichsautorisation? - die Stätte "zum Heiligtum"[204].

3.4 Gattung und Quellenwert

Hinter einer Überleitungsformel "nach diesen Begebenheiten", wie sie auch sonst im Hebräischen unterschiedliche Überlieferungen in einem Schriftwerk sekundär verknüpft, und einer wohl ebenso nachträglich eingefügten Zeitangabe

[203] M. Smith 1972.

[204] Als später (nach der Zeitenwende) ein apokryfes Esraschrifttum entsteht, knüpft es an einen (uns unbekannten) Salathiel-Esra an (4Esr 1,1), der wohl erst nachträglich mit dem Held des Esrabuches gleichgesetzt wird.

"während der Regierung des Artaxerxes, des Königs von Persien", wird der Held der Erzählungen Esr 7,1-5 = 1/3Esr 8,1-2 durch eine große Namenskette vorgestellt. Er heißt Esra, und an seine Nennung schließt sich eine lange Genealogie an, die bis zum israelitischen Urpriester Aaron (Ex 28f.) zurückreicht und mit einem nominalen Prädikat endet: "Er war der Hauptpriester" (*hak-kohen hāro'š*), was sich entweder auf Aaron oder auf Esra (vgl. Sach 1,1) beziehen kann. Eine so ausgedehnte Ahnentafel für eine handelnde Person findet im Alten Testament nicht ihresgleichen[205]. Sie bringt im Zusammenhang des chronistischen Werkes zudem eine überflüssige Wiederholung, da 1Chr 5,27-41 bereits ein Hohepriester-Stammbaum mit den gleichen Namen verzeichnet war. Wozu die ausführliche Herkunftsangabe für Esra? Aufgezählt werden 16 Vorväter[206]. Dabei übergeht Esra überraschenderweise seinen Vater und Großvater und stellt sich als *bän* - was "Abkömmling" und nicht leiblicher Sohn bedeuten kann - des Seraja, des letzten amtierenden Hohepriesters vor dem Exil (2Kön 25,18-21) vor. Es erweckt beim Leser den Eindruck, daß Esra der legitime Erbe des hohepriesterlichen Amtes ist, also nicht nur mit staatlich-persischer, sondern mit göttlicher Beauftragung seine Unternehmung durchführt. Das schlösse dann ein, daß der Verfasser dem in Jerusalem nach 520 etablierten Hohepriestertum des Zweiten Tempels, das über die Linie Seraja-Jehosadaq-Jeschua/Josua läuft, seine Anerkennung verweigert; vermutlich deshalb, weil es dem Gesetz, das sich in Esras Besitz befindet und durch ihn in Jerusalem zur Geltung gebracht wird, nicht genügt hat.

Die Genealogie markiert also einen makrosyntaktischen Neueinsatz. Formgeschichtlich findet sich ein vergleichbarer Eingang mit langer Ahnenkette (bis zu 17 Gliedern) in den biografischen Grabinschriften spätägyptischer Priester[207]. In den ägyptischen Inschriften kann dem Namen wie hier eine Angabe von Titeln und Funktionen folgen, ehe zu Ich-Aussagen übergegangen wird.

Der Einführung von Esras Person mit Hinweis auf seine öffentliche Bedeutung schließt sich der großkönigliche Firman Esr 7,12-26 an und bestätigt amtlicherseits Rang und Auftrag. An dieses aramäische Edikt schließt sich ein hebräischer Ausruf Esras an, in dem er seinen Gott segnet, der den Jerusalemer

205 Noth 1943 (ÜGS) 145 rechnet deshalb mit Aufnahme einer apokryfen Sonderquelle. Kellermann 1967, 57f. rechnet mit sekundärer Zutat. Ein hinreichender Grund für eine nachträgliche Einfügung läßt sich aber nicht erkennen. Die Anzahl von 17 Ahnen führt Judit 8,1 für die Heldin des Buches auf; dient Esra dafür als Muster?

206 Setzt man gar mit 1Chr 5,33-35 einen Ausfall von sechs Namen voraus (s. BHS), erhöht sich die Zahl auf 22!

207 RÄRG 599. Zu safaitischen Genealogien mit 12 Namen s. M.D. Johnson, The Purpose of Biblical Genealogies, 1969, 61.

Tempel verherrlicht. Als Parallelen lassen sich Verweise auf königliche Beauftragungen heranziehen, die sich in ägyptischen Inschriften finden[208].

Nachfolgend werden im Ich oder Er fünf Lebensstationen geschildert, die alle mit einer Versammlung von Volksvertretern durch Esra und bei Esra anheben:
1) "Ich versammelte Israel die Häupter (*rā'šîm*)", 7,28 (für eine weitere Szene 8,15 wieder aufgenommen).
2) "(Nachdem dies abgeschlossen,) nahten sich mir die *śārîm*", 9,1 (fortgeführt 10,1 durch eine Sammlung des *qāhāl*).
3) "(Angebrochen war der 7. Monat,) es versammelte sich das ganze Volk", Neh 7,72b; 8,1.
4) "(Am 2. Tag) versammelten sich die Sippenhäupter... zu Esra", Neh 8,13.
5) "(Am 24. dieses Monats) versammelten sich die Israeliten", Neh 9,1.
Zu solcher gleichmäßigen Unterteilung eines fortlaufenden Erzähltextes gibt es m.W. keine hebräischen Parallelen. Also spricht sich darin eine absichtliche Akzentsetzung des Verfassers aus. Sichtbar wird ein Bestreben, Esra, obwohl vom Perserkönig allein bevollmächtigt, nicht als autoritären Akteur erscheinen zu lassen, sondern als einen israelitischen Priester, der jede Unternehmung "demokratisch" absichert. Dabei treten überraschenderweise fast durchweg Laien und Leviten Esra zur Seite, nicht aber Priester[209]. Die priesterliche Abstinenz läßt sich mit der Betonung von Esras priesterlicher Abkunft Esr 7,1ff. dann in Übereinstimmung bringen, wenn es Esra zwar tatsächlich in seiner Heimat gelungen ist, eine Volksmenge kraft dieser Würde um sich zu scharen, aber die Priesterschaft sich seiner Kompetenz und seinen "Untersuchungen" gegenüber reserviert verhalten hatte.

In die einzelnen Abschnitte werden zweimal offizielle Listen (Esr 8,1-14; 10,18-44) und zweimal Volksklagelieder (Esr 9,6-15; Neh 9,6-37) eingefügt. Wie im Eingangsstück 7,1-10 spielen in den weiteren Abschnitten Datumsangaben eine große Rolle. So erwecken die Esra betreffenden Kapitel, im Zusammenhang gelesen, den einheitlichen Eindruck eines Rechenschaftsberichtes, der vollzogene kultrechtliche Maßnahmen gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit begründen will. Die Person des verantwortlichen Priesters steht zwar stets im Mittelpunkt, ihre Maßnahmen sind aber alle durch Vertreter des Volkes gebilligt.

Zeitlich wie sprachlich bietet sich die Nehemiadenkschrift als nächste Parallele an, die in gleicher Weise auf die persische Bevollmächtigung eines israelitischen

208 Vgl. Udscha-Horresnet oben Z. 21-23.31f.43-45; TUAT 1, 604-608; Lichtheim (Anm. 90) III 36-42.

209 Neh 8,13 scheint die asyndetisch angeschlossene Wendung *hak-kohanîm weha-lewijjîm* redaktionell nachgetragen zu sein.

Würdenträgers hinweist und in einem Ichbericht Reformmaßnahmen in Jerusalem wiedergibt, in den vielleicht ebenfalls offizielle Listen von vornherein eingefügt sind (Neh 3; 11). Die Nehemiadenkschrift hatte G. von Rad mit der Gattung ägyptischer Grabinschriften verglichen[210]. Den ägyptischen Parallelen steht die Esrageschichte noch näher als die Nehemiamemoiren[211]. Da der Brauch solcher von Dritten formulierten Grabinschriften in Palästina nicht belegt ist, könnte es sich um die Nachahmung von umlaufenden Kopien dieser Gattung handeln, die nun zu anderen Zwecken verwendet wird. Es ist sicherlich nicht völlig auszuschließen, daß die Icherzählung im Fall Esra (wie Nehemia) fiktiv von einem Parteigänger erfunden worden ist. Klammert man die chronistischen Zusätze aus, stimmt der Gang der Handlung jedoch so sehr zu den Verhältnissen der damaligen Zeit und hebt auf wesentliche politische Vorgänge ab, daß nichts dagegen spricht, die Esraerzählungen auf eine Niederschrift Esras selbst zurückzuführen[212]. Unklar bleibt, ob die Denkschrift für die entsendende persische Behörde (in einer aramäischen Fassung?) bestimmt war oder für die Esras Unternehmen fördernden Exilskreise oder für ein Jerusalemer Archiv, womöglich am Tempel. In jedem Falle dürfte eine Historizität der geschilderten Ereignisse vorauszusetzen sein, wenngleich sie natürlich in subjektiver Brechung und redaktioneller Umgestaltung erzählt werden. Die näheren Umstände, die mit einer persischen Reichsautorisation von Kultvereinigungen in einer Provinz verbunden waren, lassen sich aufgrund dieser Denkschrift für Juda erfolgsversprechend rekonstruieren.

4. Das Esra-Unternehmen

4.1 Die Grundlegung der Heimkehrer-Wallfahrt. Esra vor Nehemia?

Der in 3. Person formulierte Eingangsabschnitt der Denkschrift 7,1-10 stellt Esra mit seinen Titeln Priester und Schreiber vor und greift dann dem Inhalt der folgenden Kapitel voraus, indem der gelungene "Heraufzug" der Israeliten aus Mesopotamien - das Stichwort *'ālâ* wird nicht weniger als 3mal gebraucht - und ihre Ankunft in Jerusalem - durch Wiederholung des Verbs *bô'* betont - als seine charakteristischen Leistungen herausgestrichen werden.

[210] G. von Rad, Die Nehemia-Denkschrift, ZAW 77 (1964) 176-187.

[211] Daniels 1991, 313.

[212] Es sei denn, man dächte an eine Grabinschrift nach seinem Tod, bei der wie in Ägypten der Tote nachträglich im Ich sprechend vergegenwärtigt wird.

Welches Gewicht dem Heraufziehen beigelegt wird, wird schon daran erkennbar, daß ein entsprechender Perfektivsatz "Es war der Esra, der heraufgezogen ist aus Babel" in V. 6 zwischen die Näherbestimmung der beiden Titelbeschreibungen eingefügt wird und außerdem eine ausdrückliche Begründung: "Denn es war am 1. des 1. Monats, das war die Grundlegung des Heraufzugs" einer Notiz über die bereits erfolgte Ankunft in Jerusalem V. 9 nachgestellt wird. Im Hebräischen ist "heraufziehen" (*'ālâ*) kein üblicher Ausdruck für eine Reise aus dem Zweistromland nach Palästina (Neh 2,9.11 verwendet ihn nicht). Dagegen scheint er gebräuchlich gewesen zu sein für eine Wanderung aus dem Niltal in das palästinische Bergland. Von da aus ist er für einen Teil der alttestamentlichen Literatur, insbesondere der priesterschriftlichen (weniger der deuteronomischen und chronistischen), zum heilsgeschichtlich gefüllten Begriff für den Exodus der Väter aus Ägypten als Offenbarung der befreienden Macht Jahwäs geworden[213]. Damit verbindet sich eine kultsprachliche Verwendung des Lexems für die Wallfahrt zum Heiligtum[214], was im Rückblick den urzeitlichen Exodus als eine sich langhinziehende, kultartige Begehung erscheinen läßt. Aufgrund einer solchen Kombination weissagen profetische Stellen wie Jer 16,14f. (23,7f. vgl. Ez 37,13f.) eine Rückkehr der Exulanten aus Babylonien als göttliche Aktualisierung der früheren Heilsgeschichte. Darauf wird wahrscheinlich unsere Stelle Bezug nehmen (weiter Esr 1,3.5; 2,1.59 u.ö.). Jedenfalls erklärt sich von daher am ehesten die Benutzung eines Hapax legomena *j^esûd*, "Grundlegung", das mit dem Nomen *ham-ma^{ca}lâ* verknüpft wird. Das zugrundeliegende Lexem *jāsad* weist auf die Grundlegung der Fundamente eines Gebäudes, etwa des Tempels (Hag 2,18; Sach 8,9), aber auch im religiösen Gebrauch auf die Grundlegung von Himmel und Erde als Schöpfungsakt[215]. Die Wendung "Grundlegung des Heraufzugs" klingt in den Ohren vieler Exegeten so seltsam, daß sie sie kurzer Hand streichen oder konjizieren[216], ohne für eine jüngere Textänderung einen hinreichenden Grund anführen zu können. Der Ausdruck ist durchaus begreiflich, falls es sich bei Esras Unternehmen um einen Auszug nach dem Muster des ägyptischen Exodus und eine Kulthandlung im weiteren Sinn handelt[217]. Die "Grundlegung des Heraufzugs" bezieht sich nicht auf das Datum des Abmarsches, der erst 12 Tage später beginnt (8,31), sondern wahrscheinlich auf eine Feier des

213 ThWAT 6, 89.93-97.

214 Ps 24,3 u.ö.; ThWAT 6, 97f.

215 ThWAT 3, 674f.

216 ThWAT 3, 672; HAL 399.

217 Mowinckel 1965 III 20; Williamson 1987, 72.

Neujahrstages (am 8. April 458) nach Ankunft der Rückkehrwilligen am Sammelplatz bei Ahawa (8,15[218]). Esra und seine Anhänger scheinen also von der Idee eines zweiten Exodus beseelt zu sein, wie ihn vorher Exilsprofeten geweissagt hatten[219].

Vorangegangen war nach V. 6 die großkönigliche Gewährung "seines ganzen Gesuches". Schon vor der Beauftragung durch die Behörde laut des Firmans V. 12ff. war Esra also der führende Kopf einer Rückwandererbewegung unter den Exulanten in Babylonien und wird als solcher von der königlichen Kanzlei bestätigt. Von da an bis zum glücklichen Ausgang war nach seinem Bekenntnis "die (gute) Hand Gottes über ihm" (V. 6.9); sie hatte den Entschluß des Königs hervorgerufen, aber auch den großen Treck beschirmt. Das Vorsehungswalten wird mit einer Wendung beschrieben, die auch Neh 2,8.18 kennt, also dem Sprachgebrauch der Exulanten entspricht. Sie hat sich vielleicht in Anlehnung an eine geprägte Exodusterminologie früherer Zeiten ausgebildet, wonach Jahwä mit "starker Hand und ausgerecktem Arm" sein Volk von Ägypten nach Palästina geführt hatte[220]. Der Sinn der Metafer hatte ehedem die göttliche Übermacht zur Abwehr der Feinde Israels bedeutet. Nun gewinnt sie eine positive, verinnerlichte Bedeutung[221].

Abschließend findet das Gelingen des großen Vorhabens nach V. 10 eine zweite Begründung in Esras eigenem angestrengten Bemühen: "Denn Esra richtete seinen Geist (*l^ebābô*) darauf, die Tora Jahwäs zu befragen (*drš*) und zu befolgen". Begreift man den begründenden Satz aus seinem Kontext, besagt er, daß Esra die genaueren Umstände und Daten für Heraufzug und Ankunft dem Jahwägesetz entnommen hat. Letztlich ausschlaggebend waren also für ihn nicht profetische Weissagungen, die er gewiß nicht geringgeschätzt hat, sondern der Wortlaut eines Buches der Weisungen Jahwäs. Inwiefern ein Heraufzug in den Tagen Esras sich tatsächlich mit Texten (und Daten) über die Wüstenwande-

218 Im Pentateuch ist ein (Neujahrs-)Fest erst für den 1.7. vorgesehen; Lev 23,23-25; Num 29,1-6. Zu einer möglichen Verschiebung der Daten s.u. Nach 2Chr 29,17 beginnt mit dem 1.1. eine Zeit der Reinigung zur Vorbereitung auf das Passafest.

219 W. Zimmerli, Der 'neue Exodus' in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten, in: Ders., Gottes Offenbarung (ThB 19) 1963, 192-204.

220 Ex 3,19 u.ö. vgl. Neh 1,10; 9,15; ThWAT 3, 448f.

221 In ähnliche Richtung weisen chronistische Belege. Was Jahwä Mund verheißen hat, wurde "durch seine Hand erfüllt"; 2Chr 6,4.15. Gebot und Schrift sind durch Jahwäs Hand hervorgerufen 2Chr 29,25. Sie sind es, die Israel zur heilsamen Erfüllung kultischer Begehungen führen 2Chr 30,12.

rung Israels im Pentateuch in Beziehung setzen läßt, wird unten zu Kap. 8 zu erörtern sein[222].

Esra wird eingangs nicht nur als (Haupt-)Priester (V. 6), sondern ebenso als Schreiber vorgestellt, und zwar als "*soper māhîr* betreffs der Tora des Mose, welche Jahwä, der Gott Israels, erlassen hatte". Dem entspricht im aramäischen Erlaß (V. 12) die Anrede "Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes" und in der Überleitung dazu (V. 11) die hebräische Erläuterung "Schreiber der Worte der Satzungen Jahwäs und seiner Gesetze für Israel". Welche Stellung wird dadurch gekennzeichnet? Da die Septuaginta an diesen Stellen γραμματεύς übersetzt und dieser Ausdruck im Neuen Testament den Schriftgelehrten bezeichnet, folgern viele Exegeten, genau dies müsse hier auch die Meinung des Urtextes gewesen sein. Doch die späteren rabbinischen Schriftgelehrten nennen sich *ḥ*ª*kāmîm*, der hebräische Ausdruck *soper* bezeichnet bei ihnen den wirklichen Schreiber von Schriftrollen, an keiner sicheren Stelle deren autoritativen Interpreten[223]. Die Deutung erweist sich also als abwegig. Während der israelitischen Königszeit bedeutet hebräisch *soper* meist einen hochgestellten Beamten, in nachexilischen Texten jedoch einen berufsmäßigen Schreiber (Neh 13,13; Est 3,12; 8,9). Für aramäisches *sāpar* läßt sich an Abkunft von akkadisch *šāpiru*, "Anweisungsgebender", einen Beamtentitel denken[224]. In jedem Fall wird Esra durch den Titel als Respektsperson herausgestellt. Wer hat ihn dem Priester beigelegt? Chronistische Herkunft ist auszuschließen, denn der Chronist ist bestrebt, das Amt des (Tempel-)Schreibers für Leviten zu reservieren[225]. Will man nicht voraussetzen, daß Esra selbst sich den zweiten Titel beigelegt hat, ist er zum *soper/sāpar* entweder von seiner Exilsgemeinde ernannt worden oder von der persischen Behörde. Das zweite hat Schaeder (1930) behauptet und in Esra einen am Hof angestellten Religionskommissar für jüdische Angelegenheiten gesehen. Für eine solche Einrichtung fehlen jedoch in der Achaimenidenzeit alle Belege, ebenso für *sāpar* als Bezeichnung eines kultischen Funktionärs. War Esra vielleicht ein normaler *court-officer*[226]? Näher liegt, den Titel auf seine Stellung in einer sich selbst organisierenden Exilsgruppe zurückzuführen. Welches könnte dann sein Inhalt sein? Nach Ps

222 Die Fortsetzung V. 10b, wonach Esra "Israel Gesetz und Rechtsordnung lehren" wollte, könnte eine chronistische Erweiterung darstellen. Oder verweist sie auf die "Untersuchung", die Esra nach seiner Ankunft in Jerusalem durchzuführen hat (V. 14)?

223 Rendtorff 1984, 181f.

224 AHw 1172f. vgl. ThWAT 5, 925; Myers 1965 (AB) 57[6].

225 Gleßmer 1994.

226 Myers 1965 (AB) 61.

45,2 heißt der Schnellschreiber *soper māhîr*, weil er "eilends" Worte niederschreibt. Das ist hier kaum gemeint. Nach der Ahiqarerzählung bildet *spr... mhr* einen Titel für einen Siegelbewahrer, also einen hochgestellten Beamten, am assyrischen Hof[227]. Das zweite Beispiel kommt für unsere Stelle eher als Analogie in Betracht. Allerdings wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß Esra tatsächlich als Person gedacht wird, die für Niederschriften tätig ist; einen Schreiber, der mit aktivem Schreiben nichts zu tun hat, kennt das Alte Testament nicht. (Auch Ahiqar schreibt nach der eben erwähnten Erzählung eigene Sprüche nieder!) Ist die Rezeption des Gesetzes, das Esra in seinen Händen hält (V. 14 oder dessen aramäische Fassung), womöglich in einer exilischen Schreiberschule unter seiner Aufsicht festgelegt und niedergeschrieben worden?

In dem so knapp gefaßten Eingangsabschnitt wird das 7. Jahr des Königs Artaxerxes doppelt erwähnt, beim zweiten Mal mit betonter Hervorhebung: "Dies war das 7. Jahr des Königs". Mit der Jahreszahl scheint es eine eigene Bewandtnis zu haben. Ihre Bedeutung rührt gewiß nicht daher, daß der Verfasser damit eine Epochenschwelle für das Leben dieses Königs oder des Perserreiches verbindet, sondern entspringt weit eher einem Interesse an der eigenen nationalen Geschichte, in der diesem Jahr eine besondere Stellung zuzukommen scheint, und dies unabhängig von Esras Person und Vorhaben. Läßt sich darüber etwas ermitteln?

Vorgängig ist zu klären, welcher Artaxerxes von drei Großkönigen gleichen Namens in Frage kommt. Nach dem jetzigen Kontext des Esra-Nehemia-Buches kann nur Artaxerxes I. gemeint sein; dann zählt das 7. Jahr ab April 458. Wenn jedoch die Nehemiamemoiren einst selbständig umgelaufen waren und das chronistische Werk mit der Esrageschichte endete, wie es vielleicht 1/3 Esr nahelegt[228], läßt sich ebenso gut an Artaxerxes II. und an 398 v. Chr. als das 7. Jahr denken. Die Meinung der Exegeten ist gespalten.

Eine Anzahl von ihnen[229] setzt zudem die *Wirksamkeit Nehemias (ab 445) vor der des Esra* an. Einige häufig vorgebrachte Argumente lauten:

1) Zu Nehemias Zeiten amtiert ein Hoherpriester Eljaschib Neh 3,1. Esra hingegen zieht sich am Tempel in eine Halle Johanans, des Sohnes Eljaschibs, nach Esr 10,6 zurück. Vorausgesetzt, daß eine eigene Halle am Tempel nur dem

227 APFC 212 I 1, 1 vgl. 11; TUAT 3, 320-347 (Lit.).

228 S.o. 4.2.

229 Aufzählung bei Kellermann 1968, 72f. mit ausführlicher Erörterung des Pro und Contra ebd. 61ff., ebenso bei Williamson 1987, 55-68.

Hohenpriester zusteht und es sich bei Eljaschib beide Male um die gleiche Person handelt, erfolgt Esras Wirksamkeit eine Generation nach Nehemia.
2) Die Liste der am Mauerbau Beteiligten Neh 3 enthält nur wenige Namen, die sich auch in der Rückkehrerliste Esr 8,1-14 finden; dabei bleibt es unsicher, ob nicht zufällige Namensgleichheiten vorliegt. Also waren die mit Esra Zurückkehrenden zu Nehemias Zeiten noch nicht eingetroffen, sie hätten sich dem nationalen Wiederaufbau gewiß nicht versagt.
3) Esra rühmt den Perserkönig Esr 9,9, weil er die Genehmigung gegeben hat, "das Haus unseres Gottes zu erhöhen, seine Trümmer aufzurichten, und uns eine Umwallung gegeben hat in Juda und Jerusalem". Versteht man die "Umwallung" (*gader*) nicht metaforisch (wie Ps 80,13), sondern wörtlich, setzt die Bemerkung die Vollendung des nehemianischen Mauerbaus voraus.
4) Ab 460 tobt in Unterägypten der Inaros-Aufstand. Das macht eine Reise von Zivilisten 458 unmöglich; "die wenigen Straßen, die Mesopotamien mit Syrien verbanden, wimmelten von militärischen Kolonnen, die nach Westen marschierten"[230].
Die Einwände gegen die traditionelle Reihenfolge sind zwar erwägenswert, beruhen jedoch durchweg, wie leicht erkennbar, auf unsicheren Prämissen. Andere Argumente, wie die, daß Nehemia nie Esra erwähnt und umgekehrt, oder daß beide mit der Scheidung von Mischehen befaßt sind, bieten keine wirkliche Handhabe zu einer Entscheidung. Gegen eine Umstellung der durch den masoretischen Kanon bezeugten Zeitfolge lassen sich erhebliche Bedenken anführen:
1) Der Mazzenfestbrief eines Hananja aus dem Jahr 419 verordnet der judäischen Gemeinde im oberägyptischen Elefantine im Namen des Perserkönigs eine dem Gesetz gemäße Feier des Festes[231]. Es ist schwer vorstellbar, daß die kultischen Verhältnisse in der fernen Diaspora früher mit persischer Hilfe geordnet wurden als in Jerusalem.
2) Ein amtlicher aramäischer Briefwechsel, der Esr 4,7-23 zugrundeliegt, berichtet von einem beginnenden Bau der Stadtmauer in Jerusalem, nachdem Judäer aus dem Exil zurückgekehrt sind (V. 12). Das veranlaßt ein Protestschreiben eines Befehlshabers von Samaria an Artaxerxes und dessen Antwort, die den Weiterbau in Jerusalem untersagt. Die Vorgänge lassen sich am ehesten aus einer Zeit erklären, in der aufgrund der kultischen Reformen Esras in Jerusalem politische Bestrebungen, die sich durch eine Befestigung Jerusalems größere Autonomie versprechen, erwacht sind, die zunächst aber keine Billigung

230 Pavlovský 1957, 285.

231 APFC Nr. 21 S. 16-65; TUAT 1, 253ff; Frei o. S. 48f.

der Reichsmacht finden, ehe Nehemia das Projekt aufgreift und zum Ziel führt[232].

3) Die redaktionelle Verflechtung der Esra- und Nehemiageschichte (oder des chronistischen Werkes mit dem Nehemiabuch) muß zu einer Zeit stattgefunden haben, die kaum mehr als ein Jahrhundert von den Ereignissen entfernt gelegen hat. Es ist schwer vorstellbar, daß die Erinnerung an die beiden Reformer dann schon so verblaßt war, daß ihre zeitliche Reihenfolge völlig vergessen sein konnte.

4) Gerade die Unruhen in Ägypten ab 460 dürften dem Perserkönig Anlaß gegeben haben, die Provinz Jehud als Vorposten des Reiches zu stabilisieren.

Es fehlt also an hinreichenden Gründen, von der Datierung der Esramission auf das Jahr 458 v.Chr abzuweichen[233]. Für dieses Jahr läßt sich ein weiterer wichtiger Grund anführen, der nicht aus dem Text selbst hervorgeht, sondern die spätere Entwicklung in Jehud betrifft.

4.2 Die sakrale Chronologie

Der israelitische Kultkalender, wie er im Pentateuch erhalten ist, rechnet mit zwei aus dem Zeitablauf herausfallenden sakralen Rhythmen, dem *Sabbat- oder Erlaßjahr* in jedem 7. und dem *Jobel- oder Freilassungsjahr* im 49./50. Jahr (Ex 23; Dtn 15; Lev 25). Die Vorschrift für die zweite Institution führt zu großen wirtschaftlichen Umschichtungen, weil zu diesem Termin zwischenzeitlich veräußerter oder beschlagnahmter Grundbesitz wieder in das Eigentum der Sippe zurückfällt, die ihn vorher besaß, und zwischenzeitlich versklavte Volksangehörige ihre Freiheit erhalten. Sie findet sich erst im (nach)exilischen Heiligkeitsgesetz (außerdem Ez 46,17). Doch nach erzählenden und profetischen Anspielungen hat die Einrichtung bereits während der Exilszeit für die Hoffnungen auf Wiederherstellung von Staat und Kult eine große Rolle gespielt.

Die Chronologie des deuteronomistischen Geschichtswerks zählt vom Tempelbau Salomos bis zum Untergang des Königtums 430 Jahre und rechnet vermutlich danach mit 50 Jahren Erniedrigung und Knechtschaft, ehe Gott ein Freilassungsjahr für Israel heraufführt[234]. In der Vision über den erneuerten

[232] Kellermann 1968, 73.

[233] Williamson 1987, 55-68.

[234] K. Koch, Die mysteriösen Zahlen der judäischen Könige und die apokalyptischen Jahrwochen, VT 28 (1978) 433-441.

Tempel Ez 40-48 spielt die Zahl 50 eine belangreiche Rolle, so daß jener "schon in seinen Ausmessungen das Geheimnis des 'Tempels der großen Freilassung' in sich trägt"[235]. Die nachexilische Profetie verknüpft in Jes 61,1f. die Kehre zum Heil mit einem bevorstehenden großen Jahr der Freilassung.

Eine - allerdings sehr junge - jüdische Überlieferung scheint auf Esra die erste Ausrufung eines Jobel- und Freilassungsjahres zurückzuführen[236]. Sollte sich dahinter eine zutreffende Erinnerung verbergen? Dafür gibt es Anhaltspunkte. Zwar verfügen wir über keine zuverlässigen Nachrichten betreffs eines tatsächlich begangenen Jobeljahres. Anders verhält es sich mit dem Sabbatjahr, das als 7. Jahr die Grundlage der Berechnung für den 49er-Rhythmus bildet. Schon Neh 10,32 gibt eine Verpflichtung des Volkes auf Bodenrechte und Schulderlaß für jedes 7. Jahr wieder; setzt also die entsprechende sakrale Chronologie voraus. Das erste historisch belegte Sabbatjahr wird 1Makk 6,49; Jos. Ant. XII 378 für die Zeit des Makkabäeraufstandes belegt und betrifft entweder den Zeitraum Herbst 164-163[237] oder Herbst 163-162[238]. Die Feier des 7. Jahres gilt der Makkabäerzeit auch in literarischen Texten (Jubiläenbuch!) als so selbstverständlich, daß die Institution schon lange vorher eingeführt sein wird; und das setzt einen offiziellen, autoritativen Akt voraus. Bietet sich dafür die Durchführung des Esragesetzes als Ausgangsdatum nicht geradezu an? Rechnet man die Sabbatjahrzyklen zurück, so stößt man beim Ausgang von 164 auf 458 v. Chr. als 42. Vorwegnahme, ab 163 hingegen auf das Jahr 457. Beide Zahlen lassen sich mit dem Esra-Unternehmen verbinden. Im ersten Fall gehört die "Grundlegung des Heraufzugs" in die Vorbereitung für ein Sabbatjahr, falls der Lev 25,9 dafür angegebene Beginn am 10.7. auch hier vorausgesetzt wird[239], im zweiten Fall beginnt das hervorgehobene Jahr einige Monate nach Esras Ankunft in Jerusalem.

Es liegt nahe, daß Esra den sakralen Zeitrhythmus nicht nur mit einem Sabbat-, sondern mit einem Jobeljahr anheben läßt. Dann konnte er seinen Zug

[235] W. Zimmerli, Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587, VT 18 (1968) 237f. = Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie (ThB 51) 1974, 173f.

[236] A. Strobel, Das apokalyptische Terminproblem in der sog. Antrittspredigt Jesu, ThLZ 92 (1967) 251-254.

[237] J.A. Goldstein 1976 I Maccabees,(AB) 315-318; so schon Schürer 1901 I 35-37, was Schürer-Vermes-Millar 1973 I 19 allerdings nur verkürzt wiedergeben und mit Fragezeichen versehen.

[238] R. Marcus, Josephus Jewish Antiquities VII (LCL 365) 1961, 196[a] vgl. ebd. VIII (LCL 410) 1963, 5[e] zu Ant. XIV 475. Bei der 2. Josefusstelle wird die Belagerung Jerusalems entweder in ein Sabbatjahr 38/37 oder 37/36 v.Chr. angesetzt. Dazu B.Z. Wacholder, The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period, HUCA 44 (1973, 153-196) 154[4]; Stern 1974 (CRINT I 1) 66f.; Grabbe 1991, 61.

[239] Das 7. Artaxerxesjahr beginnt im April 458; das hebräische Sabbatjahr dagegen im Herbst.

nach Jerusalem als Erfüllung profetischer Erwartungen auch hinsichtlich der Terminierung darstellen. Noch ein zweiter Beweggrund mag eine Rolle spielen, der allerdings insofern hypothetisch ist, als er sich auf keinen ausdrücklichen Textbeleg stützen kann. Für eine historische Rekonstruktion drängt er sich dennoch auf. Nach Esr 8 ist der Priester mit mehreren Tausend Anhängern zurückgekehrt. Das bringt ein enormes ökonomisches und rechtliches Problem mit sich. Wo sollte eine so große Zahl in der Heimat der Ahnen auf Dauer Ansiedlung und Versorgung finden? Mußte Esra hier nicht Überlegungen anstellen? Eigentumsansprüche auf Grund und Boden, die 130 Jahre früher einmal Vorfahren gehörten und längst in andere Hände übergegangen waren, werden von den im Lande Ansässigen gewiß nicht mit Begeisterung aufgenommen worden sein. Nur wenn Esra aufgrund göttlichen Gesetzes eine Rückgabe von tatsächlichem oder fiktivem Sippeneigentum durchsetzen konnte, gab es überhaupt eine Regelung für eine Versorgung der Heimkehrer[240]. Handhabe dazu boten wie nichts anderes die Jobeljahrbestimmungen. Eine solche Hypothese setzt allerdings voraus, daß die Esradenkschrift nicht vollständig erhalten, sondern vom Chronisten nur auszugsweise aufgenommen worden ist, vielleicht deshalb, weil von Konflikten innerhalb der Volksgemeinde darin die Rede war, was der Chronist auch sonst bei Aufnahme von Quellen unterdrückt. Was Esra selbst betrifft, ist hingegen schwer vorstellbar - wenn die Denkschrift auf ihn zurückgehen sollte -, daß er über die Umstände der Wiederansiedlung kein Wort hätte verlauten lassen.

Ein Vergleich der einleitenden Charakteristik esranischer Leistung mit dem danach mitgeteilten Erlaß des Perserkönigs läßt unschwer erkennen, daß die Ziele des israelitischen Priesters viel weiter gesteckt waren, als es im amtlichen Dokument zum Vorschein kommt. Während im reichsaramäischen Text die Rückwanderung von Exulanten nur mit einem Satz erwähnt wird, erklärt der Absatz 7,6-10 (und Esr 8) sie zu einem religiösen Unternehmen von epochaler Bedeutung. Was oben als Differenzen zwischen Firman und Esraerzählung festgestellt worden war, stellt also die Historizität weder des einen noch des anderen Textes unbedingt in Frage, sondern läßt vermuten, daß jeweils unterschiedliche Interessen und Zielsetzungen die Feder geführt haben. Esra konnte nach Lage der Dinge seine Absichten der Reichsverwaltung nur in modifizierter Weise unterbreiten. Was das Schreiben der Kanzlei genehmigt und

240 Hoglund 1992, 238 verneint die Möglichkeit eines Anspruchs auf früheren Landbesitz und denkt an Landzuweisung "by the graciousness of the empire". War aber die persische Seite ohne weiteres zur Preisgabe von Kronland bereit? Jer 39,10 berichtet, daß die Babylonier nach der Exilierung der Oberschicht die Weinberge und Äcker in Juda an die unteren Bevölkerungsschicht verteilt hatte. Mußte Esra dies nicht rückgängig zu machen versuchen?

angeordnet hatte, ließ sich andererseits in der Praxis vermutlich nur in abgestufter Weise realisieren. Wird der Wortlaut von 7,1-10 strikt genommen und auf dem Hintergrund sowohl israelitischer Sprach- und Überlieferungsgeschichte wie damaliger achaimenidischer Provinzialpolitik interpretiert, muß dem Unternehmen Esras eine beachtliche logistische und ideologische Vorbereitung zugrunde gelegen haben.

4.3 Die Organisation der Rückwanderung

Nach der Wiedergabe des königlichen Firmans setzt der Ichbericht Esras 7,28-8,30 mit einem feierlichen Lobpreis seines Gottes ein, den er im politischen Geschehen walten sieht: "Gesegnet sei Jahwä, der Gott unserer Väter, der dies in den Geist des Königs eingegeben hat, um zu verherrlichen das Haus Jahwäs in Jerusalem!" Nicht der gelungene Heraufzug wird erwähnt, auch nicht die Hoheit des rechtskräftig gewordenen altüberlieferten Gesetzes, sondern die in Gang gesetzte "Verherrlichung" (*p'r*) des Jerusalemer Heiligtums, wie es mit Verwendung eines bei Deutero- und Tritojesaja beliebten Ausdrucks heißt[241]. Darin äußert sich gewiß nicht allein die Zielsetzung Esras, sondern die seiner Exilsgruppe, die das Unternehmen gefordert (und finanziert) hatte. Die Exulanten halten trotz über hundertjähriger Entfernung vom Mutterland an der ausschlaggebenden Rolle Jerusalems und seines Tempels als der heiligen Klammer zwischen dem einzigen Schöpfergott und seinem Verehrerkreis fest (vgl. den Exilsbrauch der Gebetsrichtung nach Jerusalem Dan 6,11). Unabdingbar aber ist, daß in Jerusalem der Gottesdienst *rite* vollzogen wird. Dazu bedarf es auch einer äußerlich sichtbaren Pracht. Verherrlicht wird der Tempel also zunächst durch die große Spende, welche die Rückwanderer überbringen. Vermutlich aber denkt Esra bei seinem Ausruf an mehr, ihm erscheint die Heimkehr als Vorbote einer eschatologischen Tempelverherrlichung, wie sie der Exilsprofetie in großartigen Visionen vorgeschwebt hatte (Ez 40-48; Jes 52,7-12 u.ö.). Die Heimkehr hatte demnach ihren Sinn nicht nur in sich selbst oder in der wiederhergestellten nationalen Integrität. Vielmehr sollte sie dem einen zentralen Heiligtum eine gereinigte Kultgemeinschaft zuführen, um dort für die zu erwartenden größeren göttlichen Taten offenzustehen.

Daß solche Ideen mitschwingen, läßt das Stichwort *'ālâ* erahnen. Auf das "Heraufziehen" wird gleich zweimal anschließend zurückgegriffen (7,28; 8,1), sobald die einleitenden Maßnahmen zur Rückwanderung geschildert werden. Nach erteiltem Firman, aber gewiß noch vor dem Esr 7,9 genannten grundle-

241 ThWAT 6, 496f.

genden Datum des 1.1., hat Esra sie umgehend in Angriff genommen. Als erstes versammelte er "die Häupter der Väter(-Häuser)" (7,28) bei sich und trug ihnen auf, eine Liste der Rückkehrwilligen nach Überprüfung ihrer Abstammung zu erstellen[242]. Ein namentliches Verzeichnis war gewiß als Ausweis für die kontrollierende amtliche Stelle bei der Rückwanderung unentbehrlich[243]. Wie vordem mit dem Firman, wird nochmals ein amtliches Dokument in die Denkschrift eingefügt. Diesmal handelt es sich aber nur um einen zusammenfassenden Auszug aus einem nach Väterhäusern gegliedertem Verzeichnis; wiedergegeben werden der Name des jeweiligen Oberhaupts und die Anzahl der männlichen Mitglieder (8,1-14). Die Zahl der verzeichneten Laien umfaßt nach dem masoretischen Text 1511 Männer, nach 1/3 Esr (8,29-40) etwa 200 mehr. Beträchtliche Unterschiede zwischen den Zahlen für einzelne Abteilungen (zwischen 28 und 300) sprechen dafür, daß tatsächliche Angaben zugrundeliegen; wo jedoch 10er Zahlen benutzt werden, sind jüngere Aufrundungen nicht auszuschließen. Rechnet man die Priestergeschlechter, sowie die Frauen und Kinder hinzu, läßt sich auf eine Anzahl von etwa 5000 Rückwanderer schließen[244], was realistisch klingt.

Die Anlage der Liste läßt vom Selbstverständnis Esras und der Heimkehrer einiges erkennen.

1) Die Beteiligten werden nach *Väterhäusern* (*'ābôt* verkürzt für *bêt 'ābôt*) eingeteilt. Der Begriff ist in der Exilszeit aufgekommen und ersetzt den älteren hebräischen Begriff für Sippe *mišpāḥâ*[245]. Die verwendeten Namen sind für vorexilische Verbände nicht belegt, sie fallen außerdem zum Teil durch angezeigte außerisraelitische Beziehungen wie Pahad-Moab, Elam, Bigwai (ein iranisches Lehnwort) auf. Demnach besteht keine historische Kontinuität zu vorexilischen Volksgliederungen. Vielmehr hat sich unter den nach Babylonien Verschleppten eine fiktive Sippenteilung ausgebildet (die sich auf Esras Drängen hin allgemein durchsetzt?), welche durch die Rolle der Väterhäuser in den (priesterschriftlichen) Darstellungen der Erzväter- und Mosezeit hervorgerufen sein mag.

2) Die *Zwölfzahl* der Laiengeschlechter fällt auf, insbesondere bei einer künstlich in Babylonien aufgekommenen Einteilung. Sie erinnert gewiß nicht zufällig an den alten israelitischen Stämmeverband. Mowinckel hat darin einen "unwirklichen Schematismus" gesehen, der "die Heimkehr eine(n) neue(n)

242 Zu *jḥś* ThWAT 3, 610-614.

243 Schaeder 1930, 9 = 1968, 173.

244 Rudolph 1949 (HAT) 81.

245 Weinberg 1973.

Exodus symbolisieren lasse"[246]. Läßt sich aber ein Schematismus, der sich als tatsächliches Organisationsprinzip bewährt (in 10,18-44 wieder aufgenommen), "unwirklich" nennen? Die Zwölfzahl läßt an exilsprofetische Weissagungen über eine Wiederaufrichtung der Stämme Israels im Mutterland denken, wie sie Jes 49,6; Ez 37,21f.; 48 vorliegen. Die Analyse der Liste erinnert an eine priesterliche Erzählung von der Vorbereitung der Wüstenwanderung nach dem ersten Exodus. Danach hatte Mose die "Häupter der Väterhäuser" zur Aufstellung einer nach Zwölfstämmen eingeteilten Liste veranlaßt (Num 1,2-47; 10,12-28). Sieht Esra in jedem der neuen Väterhäuser die Keimzelle eines künftigen israelitischen Stammes? Hat er womöglich zu seinem Heimkehrertreck nicht nur judäische Exulanten, sondern auch versprengte Überbleibsel nordisraelitischer Stämme eingeladen? Jedenfalls fällt auf, daß im Firman zwischen dem Volk Israel und den Bewohnern von Jehud und Jerusalem unterschieden wird (7,13.14 vgl. 7,28).

3) Abweichend von den Pentateuchtexten werden *die Priestergeschlechter und das Davidshaus* außerhalb der Zahl geführt, also nicht wie früher in Stämme (Levi und Juda) einbezogen. Das weist auf eine überragende Stellung jenseits der Zwölfergliederung. Die Priester als "Gemeinschaft der Heiligen" werden nach priesterschriftlichem Vorbild (Ex 6,23; 28,1 u.ö.), die später ein Chronist übernimmt (1Chr 24), in die Zweige (Eleazar-)Pinhas und Ittamar geteilt. Da die in Jerusalem entstandene Liste Esr 10,18-22 (vgl. Neh 10,2-9) sich durch eine andere Aufgliederung der Priesterschaft ausweist, war diese Einteilung in Jerusalem unbekannt und ist anscheinend dort nach Esras Ankunft nicht akzeptiert worden. Sie läßt also einen programmatischen Zug erkennen. Wenn der Davidide Hattuscha (8,3) unmittelbar hinter den Priestern und vor den Laiengeschlechtern erwähnt wird, überrascht die Sonderbehandlung noch mehr. Läßt sie sich anders erklären, als daß bei der Abfassung der Liste Hoffnungen auf eine künftige messianische Entwicklung (vgl. Ez 34,23ff.) eine Rolle spielen?

Nach der Aufzählung wird zur Erzählung zurückgekehrt mit der Notiz, daß Esra eine zweite Versammlung an einen Kanal Ahawa einberufen hat, dessen Lage wohl nahe einer Karawanenroute eufrataufwärts zu suchen ist. Dort kommt es zu einem dreitägigen Verweilen, vermutlich zu rituellem Zweck (vgl. Jos 1,10f.; 3,2). Anscheinend treffen diesmal nicht nur die Häupter zusammen, sondern alle Rückkehrwilligen. Das wird zum 1.1. des 7. Artaxerxesjahres (7,9 vgl. 8,31) als "Grundlegung des Heraufzugs" stattgefunden haben.

[246] 1964 I 121-123.

Der geplante Abmarsch verzögert sich noch, weil Esra betroffen feststellt, daß sich unter den Versammelten kein einziger Levit befindet. Das erscheint ihm untragbar. So entsendet er neun (?) verständige 'Männer'[247]. Die hohe Zahl macht deutlich, wie sehr Esra an der Angelegenheit liegt. Anscheinend handelt es sich bei den Beauftragten um Mitglieder seines engeren Mitarbeiterstabes; zwei davon, Secharja und Schemaja, werden ihm später auch bei der Gesetzesverlesung (Neh 8,4) zur Seite stehen. Die Abgesandten begeben sich zum "Haupt" Iddo einer Levitensiedlung in einem Ort Kasifa, um die Beteiligung von "Dienern für das Gotteshaus" zu erwirken (8,15-17 = 1/3Esr 8,42-48). Auf einem besonderen göttlichen Gunsterweis führt Esra es zurück, daß sich wenigstens 38 Leviten bereit erklären, sich dem Treck anzuschließen. Immerhin sind darüber hinaus 220 Tempeldiener, die in der Gegend wohnen, für eine Beteiligung zu gewinnen und ziehen nach Ahawa.

Warum legt Esra auf Leviten einen so hohen Wert? Um eine nachträgliche chronistische Erfindung kann es sich an dieser Stelle gewiß nicht handeln; denn der den Leviten überaus zugeneigte Chronist hätte niemals von sich aus behauptet, daß Leviten sich dem gottgewollten Aufruf zur Heimkehr versagt hätten!

Die Unterscheidung von Priestern als höherem und die Leviten als niederem Klerus am gleichen (Jerusalemer) Heiligtum war dem vorexilischen Israel unbekannt. Sie entsteht aller Wahrscheinlichkeit nach in exilischen Priesterkreisen und wird durch priesterschriftliche Gesetze wie Lev 1,1ff.; Num 3f.; 8,15ff. wie durch den Verfassungsentwurf Ezechiels (44,11; 45,5; 46,24) festgeschrieben. Nun befinden sich freilich Leviten nach Esr 8,33; 10,23 schon in Jerusalem, ehe Esra aus Babylonien loszieht. Der Ausfall von Leviten ist also nicht im Blick auf einen künftigen Tempeldienst untragbar, sondern um der repräsentativen Vollständigkeit des Heimkehrerzuges willen. Wieder liefert die Wüstenwanderung der Ahnen ein Modell. Damals war der Zug nach Stämmen geordnet vonstatten gegangen und zwar so, daß zwei Levitengruppen an unterschiedlichen Stellen mitmarschierten (Num 10,17.21). Von daher läßt es sich erklären, daß Esra die zu ihm stoßende Levitenschar in zwei Gruppen mit den alten Namen Mahli und Merari gliedert (8,18f.), obwohl beide Ahnherrn anderwärts dem gleichen Zweig zugeordnet waren (Num 4; 1Chr 6,4). Vermutlich hatten Esras Abgesandte den Leviten eigene Privilegien für ihre Tätigkeit und Ansiedlung im Mutterland zugesichert, um sie zum Anschluß zu bewegen. Gleiches wird für die Tempeldiener gelten, wörtlich "die von David

247 Zum Text von V. 16 =1/3Esr 8,43 vgl. BHS und Rudolph 1949 (HAT) z.St.

Geschenkten (Sklaven)", die in den Gesetzen des uns erhaltenen Pentateuchs gar nicht vorgesehen sind.

Vor dem Abmarsch ruft Esra noch einen Fasttag aus, an dem Gott um Schutz auf der langen Wanderung gebeten wird; Esra will nämlich den König nicht um eine Begleitmannschaft angehen. (Auch in Moses Tagen folgte der Marsch ins verheißene Land ohne Geleitschutz). Außerdem wählt er 12 Priesterobere für den Transport von Spenden und Geräten als "Hebe" für das Gotteshaus aus. "Ich sprach zu ihnen: Ihr seid Heiligkeit für Jahwä, und die Geräte sind Heiligkeit, Silber und Gold als Freiwilligkeitsspende für Jahwä, den Gott eurer Väter" (8,24-28; 1/3Esr 8,54-58). Rezitiert wird eine Weihe- und Schutzformel, die das Prädikat auf dem goldenen Stirnband Aarons nach der alten Sinaiüberlieferung "Heiligkeit für Jahwä" (Ex 28,36) aufgreift und auf 12 Priester ausweitet. Noch einmal wird also die Heimkehr als Wallfahrt und zweiter Exodus erkennbar.

Die vielfältigen Vorbereitungen, die Esra für den großen Treck trifft, lassen sich nicht einfach aus dem großköniglichen Firman ableiten. Ausschlaggebend sind für ihn eigene religiöse Schriften, die im babylonischen Exil hohes Ansehen genießen, wie die (Vorlagen der) Priesterschrift, die anscheinend nicht nur als Zeugnis einer hehren Vergangenheit, sondern als Programm eines künftigen Israel begriffen wird (werden), aber auch Profeten wie Deuterojesaja und Ezechiel, die den zweiten Exodus als bevorstehend geweissagt hatten. Esra führt seine Expedition nicht nur deshalb durch, weil er gute Verbindungen zur königlichen Kanzlei besitzt und von dort her legitimiert ist, sondern vor allem als Aaronide, der nach israelitischen Überlieferungen von Gott für die Wende des Exils ausgewählt ist.

4.4 Organisationsprobleme einer Bürger-Tempel-Gemeinde in der Provinz Jehud

Ein, wie sich unten (6.1) ergeben wird, nachträglich zu einer Rückwandererliste erklärtes Personenstandsverzeichnis Esr 2 = 1/3Esr 5,7ff. wirft bei genauer Betrachtung ein bezeichnendes Licht auf die Entwicklungen im Palästina der Zeit nach Esra. Der Vergleich mit der echten Rückwandererliste Esras (Esr 8,1-14 =1/3Esr 8,28ff.) und den Namen der Ehemänner der unter Esra geschiedenen Mischehen (Esr 10,10-43 = 1/3Esr 9,18ff.) läßt auf angestrengte Bemühungen schließen, das sich als Israel neu konstituierende Volk in Geschlechtsverbände institutionell zu gliedern. Dazu gehörte, wer sowohl eine "reine" Ahnentafel aufweisen konnte wie auch der Verpflichtung zum Erhalt von Tempel und Kult gerecht werden konnte. Dabei zeichnen sich die beiden in die

Esrageschichte eingebauten Listen durch eine Zwölfer-Gliederung der Laienschaft aus, während der Aufbau der erstgenannten Liste komplizierter anmutet. Was erweist sich als das ältere, was als das jüngere System?

Eine überlieferungsgeschichtliche Vorbemerkung ist nicht zu umgehen. Die jetzt mit Serubbabels Tätigkeit verbundende erste Liste findet sich mit der gleichen Einleitung und geringen Abweichungen für die Fortsetzung auch Neh 7,6-72. Sie steht dort vor dem Verweis auf eine kultische Versammlung des in der Liste verzeichneten Volkes (zur Gesetzesverlesung Esras), ähnlich wie Esr 2 in eine Erzählung über eine Versammlung (zur Altarweihe 3,1ff.) ausmündet. Die Aufnahme in den Nehemiazusammenhang war allerdings nicht von dieser Fortsetzung her begründet; Nehemia zieht die Liste heran, um eine Neubesiedlung des weithin noch zerstörten und verlassenen Jerusalems als Synoikismos durchzuführen.

An diesen beiden Stellen wird eine Liste aufgegriffen, die eine doppelte Überschrift aufweist; die zweite lautet jeweils: "Dies sind die Männer des Volkes Israels" (Esr 2,2b = 1/3Esr 5,9; Neh 7,7b), und das paßt zur folgenden Aufzählung nach Geschlechtern. Voran steht aber eine erste Überschrift, die auf die Heraufführung unter Serubbabel und seinen Genossen abzielt, deren Geschlechterzugehörigkeit aber überhaupt nicht vermerkt wird. Doppelgleisig wirkt auch jeweils der Endabschnitt, wo einerseits von den Summen einer gewaltigen Abgabe zum "Kapital für die Arbeit", vermutlich zum Erhalt von Tempel und Kult, die Rede ist, andererseits von einer Neuansiedlung der nach kultischen Ständen und Laien gesonderten Heimkehrer in den israelitischen Städten (Esr 2,68-70; 1/3Esr 5,43-45; Neh 7,70-72). Der zweite Schluß entspricht der Serubbabel-Bearbeitung in der ersten Überschrift und dürfte einen Nachtrag darstellen. Dagegen paßt der Abschluß mit der kultischen Abgabe zum älteren Geschlechterverzeichnis. Demnach ist hier eine Steuerliste nachträglich zu einer Serubbabel-Heimkehrerurkunde umgestaltet worden, ehe sie - unabhängig voneinander - sowohl in die Nehemiamemoiren wie in Esr 1-6 eingebaut worden ist. Der ursprüngliche Schlußabschnitt ist Neh 7 besser erhalten, wo die Abgaben des Tirschata, der Häupter und der gewöhnlichen Israeliten gesondert geboten werden; der Verfasser von Esr 2 zieht die Posten zusammen und rundet sie ab - setzt z.B. 5000 Silberminen für 4700, 100 Priestergewänder für 97 - und fügt ein Gelöbnis (so nach 1/3Esr 5,43) zum Wiederaufbau des Tempels hinzu, um dann wieder (in Anlehnung an die Esradenkschrift ? Neh 7,72b; 8,1*) von der kultischen Versammlung im 7. Monat zu erzählen[248].

[248] Die vom Chronisten Esr 2f. vollzogene Anbindung der Serubbabel-Personenstandsliste an eine Volksversammlung im Tischri dürfte für den späten Redaktor, der das Esra-Nehemia-Buch zur masoretischen Fassung verflochten hat, der Anlaß gewesen sein, hinter die im Nehemia-

Aus welcher Zeit rührt die zugrundeliegende Personenstandsurkunde und welche Organisation der Tempelgemeinde läßt sie erkennen? Sie ist nach Geschlechtsverbänden gruppiert. Nacheinander werden als Volksangehörige aufgezählt:

A "Söhne" von etwa 20 Geschlechtsverbänden,

B "Männer" von etwa 12 Ortschaften,

C Geschlechter der Priester, Leviten, Tempelsänger, Torhüter, Tempeldiener und Salomosklaven,

D 3 Laien- und 3 Priestergeschlechter ohne sicheren Abstammungsnachweis.

Bei der Laiengruppe A ist bemerkenswert, daß sich unter den aufgeführten Sippenverbänden fast sämtliche Namen der Geschlechter der in den beiden in die Esrageschichte eingestellten Listen und derjenigen in Neh 10 finden, allerdings in anderer Reihenfolge und um mehrere Glieder erweitert. In einer Rubrik I werden deshalb im folgenden die Rückwanderergeschlechter aus 8,3-14 = 1/3Esr 8,30-40 aufgeführt, in Rubrik II die in Mischehen Verwickelten nach Esr 10,25-43 = 1/3Esr 9,26-35, Rubrik III bietet die zur Abgabe bereiten (oder veranlagten) Geschlechter nach Esr 2,3-20 = 1/3Esr 5,9-17; Neh 7,8-25, Rubrik IV schließlich eine Verpflichtungsurkunde nach Neh 10 (bis V. 20). Die angegebenen Zahlen weisen auf die Reihenfolge (vgl. BHS) innerhalb des betreffenden Textes.

kontext Kap. 7 vorgefundene Liste einen Teil der Esraerzählung, die ebenso im Tischri spielte, als Kap. 8 (und 9) einzublenden. - Freilich hat Williamson in mehreren Veröffentlichungen (zuerst 1983; zuletzt 1987, 40-42) die Ansicht vertreten, daß Esr 2 nicht ein für sich umlaufendes Verzeichnis aufgreife, sondern aus Neh 7,6-8,1 abgeschrieben sei; demnach setze der vom Chronisten zu unterscheidende Verfasser von Esr 1-6 schon die masoretische Esra-Nehemia-Verflechtung voraus. Ausschlaggebend ist für ihn die Beobachtung, daß Neh 7,70-72 (in textkritisch bereinigter Form) dem Charakter der urkundlichen Vorlage besser entspräche als die Parallele in Esr 2,68f (s.o. 3.2). Das widerspricht jedoch nicht der Möglichkeit, daß Esr 2 von sich aus eine isolierte Listenvorlage verändert hat; vgl. Blenkinsopp 1989 (OTL) 43f.83; vgl. o. S. 226 und Anm. 177.

Name	I (Esr 8)	II (Esr 10)	III (Esr 2)	IV (Neh 10)
Parosch	1	1	1	1
Pahat-Moab	2	6/Addi	4	2
Sattu	3	3	6	4
Adin	4	-	13	11
Elam	5	2	5	3
Schefatja	6	-	2	-
Joab	7	-	-	-
Bani	8	5	8	5
Bebai	9	4	9	8
Asgad	10	-	10	7
Adonikam	11	-	11	(9)
Bigwai	12	10	12	10
Harim		7/Annan	Arom	35
Haschum		8	17	16
Binnuj		9	-	6
Assur (Sakku?)		11	(15)	14
Nebo		12/Nooma	6 (bzw. in Ortsliste)	(20)
Arach			3	-
Sakkai			7/Chorbe	-
Ater aus Hiskija			14 Kilan	12+13
Hodawja (?)			(+1)?	(15)
Bezai			(16)	17
Harif			18	18
Gibbar?			19 20	-

Die Übereinstimmungen reichen soweit, daß zwischen den vier Listen Beziehungen bestehen werden. Erklären sie sich aus literarischer Abhängigkeit oder aus historischen Verhältnissen, also aus den Wandlungen der tatsächlichen Gliederung von Volks- und Religionsgemeinschaft? Die zahlreichen Umstellungen, Auslassungen und Erweiterungen schließen wohl eine literarische Nachahmung aus, bei der eine der Listen als Vorlage für die beiden anderen benutzt worden wäre. Als historische Folge hingegen lassen sich Übereinstimmung und Unterschied am ehesten begreifen, wenn man versuchsweise die

Esra-Rückkehrerliste (I) als älteste Stufe ansetzt und die dort gebotene Zwölfer-Einteilung als ein Konstrukt der Exilsgemeinde betrachtet, das später nachgewirkt hat. Dann läßt die wenig jüngere Mischehenliste (II) vermuten, daß Esra nach seinem Eintreffen in Jerusalem die Zwölfer-Gliederung der ansässigen Bevölkerung überstülpen wollte, dabei aber gewisse Umschichtungen vornehmen mußte, weil die Organisation lang etablierter Geschlechter (der Gruppe Harim bis Nebo) nicht vollständig beseitigt werden konnte. Allerdings bleibt zu bedenken, daß wahrscheinlich nicht in jedem Geschlecht Männer in Mischehen gelebt haben; ist also die Zwölf-Zahl der Geschlechter in Esr 10 = 1/3Esr 9,26ff. zufällig? Die Tempelsteuerliste (III) wäre dann einige Zeit nach Esra anzusetzen. Sie erweckt den Eindruck, daß die von Esra vorgenommene Gliederung sich im Lauf der Zeit immer stärker aufgeweicht hat. Zwar behauptet eine erste Gruppe (von Parosch bis Schefatja) eine gewisse Voranstellung, ebenso der nachfolgende Block Bani bis Bigwai (Nummer 8-12). Die Fortsetzung läßt aber keinen Anschluß an die frühere Einteilung erkennen. Anscheinend haben sich inzwischen viele Judäer abseits von Esras System als Geschlechtsverbände organisiert. Das Zwölfer-System spielt keine Rolle mehr; der Ehrgeiz, jetzt ein neues Israel nach der Struktur des alten zu errichten, hat sich verflüchtigt. Allerdings zählt Neh 10 (IV) weitere 16 Geschlechter auf (oben nicht aufgeführt), insgesamt also 36; soll damit eine Zahl von 3 mal 12 erreicht werden? Auffällig ist auch das Verschwinden eines Geschlechts Davids, das noch bei Esras Rückwanderung gesondert geführt wurde (Esr 8,2); in späteren Verzeichnissen taucht es nicht mehr auf. Hängt das mit einem Verschwinden messianischer Erwartungen zusammen[249]? In der Liste III schließen sich an die hier verzeichneten Geschlechter die oben unter B zusammengefaßten Ortsverbände an; handelt es sich dabei um Menschen ohne Grundbesitz wie beispielsweise Handwerker[250], oder um Gemeinden, die sich seit alters als blutsverwandt wissen, ohne auf einen Abstammungsnachweis Wert zu legen? Unter solchen Orten fehlt Jerusalem; hier war anscheinend eine Aufgliederung nach Geschlechtern vollkommen durchgeführt worden[251].

Weit mehr entfernen sich die Unterteilungen der kultischen Stände in den Verzeichnissen voneinander. Die priesterlichen Rückwanderer unter Esra waren noch "nach der Schrift" in Pinhas und Ittamar gegliedert (Esr 8,2 = 1/3Esr 8,29). Dagegen gruppieren das Mischehenverzeichnis (II) wie die Tempelsteuer-

249 In Rubrik III taucht ein Geschlecht Ater aus "Hiskija" auf, zeigen sich hier Spuren des alten Königsgeschlechtes?

250 Galling 1964,96.

251 Die jüngeren Listen in Neh 11 gliedern hingegen die Landesbewohner nach den alten Stammennamen Juda, Benjamin und Levi, vgl. 1Chr 9,1-18.

liste (III) die Priesterschaft nach vier (traditionell in Jerusalem ansässigen) Gruppen (Esr 10,18-22; 2, 36-39 = 1/3Esr 9,18-22; 5,24f.; Neh 7,39-42), Neh 10 sie hingegen nach 21 (22) Klassen. Die Leviteneinteilung in I nach Mahli und Merari (Esr 8,18f. = 1/3Esr 8,46f.) weicht ebenso von einer vermutlich Jerusalemer Gliederung in III nach Nachkommen Jeschuas und Hodawjas ab, von denen Sänger, Torhüter, Tempeldiener und Salomosklaven abgehoben werden (Esr 2,40-58 = 1/3Esr 5,26-35; Neh 7,43-60; vgl. 10,10-14 [IV]).

Gewiß bleibt eine Rekonstruktion sozialgeschichtlicher Entwicklungen im nachexilischen Jehud anhand von trockenen Listen notwendig hypothetisch. Darf man aber voraussetzen, daß Esra tatsächlich von der Idee einer Zwölfer-Struktur des durch ihn wiedervereinigten Volkes beflügelt war, dann ist die allmähliche Aufweichung seiner programmatischen Gliederung eher wahrscheinlich als der umgekehrte Vorgang, daß Esra aus einer Vielzahl bereits etablierter Geschlechtsverbände zwölf Namen für seinen Heimkehrerzug ausgewählt hat. Das Problem, wie Esra sich die Organisation seines Volkes vorstellte, wird noch einmal zu behandeln sein, wenn es um die Umstände der Mischehenscheidung während Esras Jerusalemer Wirksamkeit geht. Vorher sind jedoch Erwägungen zu seiner Ankunft im Land der Väter und seinem Verhältnis zu den Führern der Priesterschaft, die er dort vorfindet, nötig.

4.5 Esras Ankunft in Jerusalem und das Ringen um die hohepriesterliche Stellung

Im Gegensatz zum ausführlichen Bericht über die Vorbereitungen wird der Zug selbst von Mesopotamien nach Palästina in einem Vers zusammengefaßt (8,31 = 1/3Esr 8,60), der das Datum des Abmarsches festhält und die schützende Gotteshand preist, die vor allen Nachstellungen rettete, wie es mit einem Ausdruck der Exodusüberlieferung heißt[252]. Setzt man die übliche Handelsroute voraus, sind etwa 9-10 Meilen pro Tag zurückgelegt worden[253]. Nach der Ankunft in Jerusalem wird ein dreitägiges Stillehalten (*jšb*) analog den drei Tagen nach der Sammlung in Ahawa (8,15) vermerkt. Da die Denkschrift sich auf wesentliche Geschehnisse konzentriert, sollte damit gewiß nicht nur ein Ausruhen derer, die lang unterwegs waren, erzählt werden. Ebensowenig leuchtet die andere Erklärung ein, daß 3 Tage bis zum nächsten Sabbat

252 Zu *nṣl* hif. ThWAT 5, 573f.

253 Williamson 1985 (WBC) 120.

abgewartet wurden[254]; dann wären die Spenden des 4. Tages an einem Sabbat übergeben worden, was angesichts der dabei nötigen Niederschriften ein eklatanter Verstoß gegen die Sabbatheiligung gewesen wäre.

Die Drei-Tages-Frist wird eher (wie in 8,15) aus einem kultisch notwendigen Zeitraum der Reinigung und Heiligung (analog Ex 19,10f.) herzuleiten sein. Der Akt der Übergabe wird relativ ausführlich wiedergegeben; wird doch damit einer wesentlichen Bestimmung des Firman (7,16-19) Genüge getan (8,33f. = 1/3Esr 8,61f.):

> Am 4. Tag wurden dargewogen das Silber, das Gold und die Geräte im Haus unseres Gottes zu Händen Meremots bän Urija, des (Ober-)Priesters, und zugleich an Eleazar bän Pinhas, sowie zugleich an Josabad bän Jeschua und Noadja bän Binnuj, die Leviten. Nach Zahl und Gewicht (war) alles (vollständig). Aufgeschrieben wurde das Gesamtgewicht.

Obwohl die Entbehrungen auf der langen Reise wohl öfter die Versuchung mit sich brachte, einiges aus dem Spendenschatz zum Wohl der Wandernden zu veräußern, war solcher Bedrängnis widerstanden worden, was die Denkschrift stolz festhält. Jedermann kann es im Archiv nachprüfen[255]. Ein in Jerusalem amtierendes Viererkollegium, anscheinend zwei Priester und zwei Leviten, nimmt die Gaben aus Babylonien in Empfang. Was sind das für Amtsträger und in welcher Funktion treten sie in Erscheinung? Manche Exegeten vermuten ein Kollegium von Schatzmeistern analog Neh 13,13, wo ein von Nehemia später eingesetztes Kommitee für die Verteilung des Levitenzehnten aus einem Priester, einem Schreiber, einem Leviten und zwei Laien besteht; doch an dieser Stelle handelt es sich um ein Gremium mit sehr beschränkter Kompetenz. Sollten die von Esra angeführten, mit einzigartigen Privilegien ausgestatteten und mit reichen Spenden versehenen Heimkehrer nur von einer untergeordneten Instanz willkommen geheißen sein? Wo bleibt bei solcher Gelegenheit der Hohepriester[256]? Man erwartet eine Begrüßung durch den höchsten Repräsentanten des Gemeinwesens (wofür Num 31,48-54 ein "kanonisches" Modell bietet). Befindet er sich womöglich unter den vier?

Von ihnen gehören die zwei Leviten zur ersten und zweiten bzw. dritten Klasse dieser Kultordnung nach Jerusalemer Einteilung (Neh 10,10; 12,8 vgl. 7,43 cj.; Esr 2,40 cj.) und bilden vermutlich deren Anführer. Der erstgenannte Josabad

254 Erwogen von Williamson 1985 (WBC) 120f. nach A. Jaubert, Les calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques, VT 3 (1953, 250-264) 261.

255 Hinter den genauen Angaben vermutet Williamson 1985 (WBC) 121 eine Verteidigung gegen den Verdacht der Veruntreuung.

256 Galling 1964,179 hält das Fehlen des Hohepriesters bei der Übergabe für einen "Zufall".

wird Esr 10,23 als erster in der Levitenliste gezählt, obgleich nunmehr durch eine Mischehe disqualifiziert. Dennoch ist er vielleicht mit dem levitischen "Diakon" gleichen Namens identisch, der Esra bei der Gesetzesverlesung assistiert (Neh 8,7), und wahrscheinlich mit einem der beiden levitischen Oberhäupter für den äußeren Tempeldienst nach Neh 11,16. Die herausragende Stellung in diesen Texten spricht trotz der geläufigen Form des Eigennamens für die Gleichheit der Person. Der andere Levit, Noadja, wird leider nur bei dieser Begrüßungsaktion erwähnt, seine Stellung bleibt also unklar.

Der zweite des Gremiums, Eleazar bän Pinhas, erhält keine Berufszuweisung. Da jedoch Sohn- wie Vaternamen auf die berühmten "Urpriester" der Sinaizeit zurückweisen (Ex 6,25), wird es sich um einen Priester handeln, zumal in der Liste der in Mischehen lebenden Priester bald danach (Esr 10,18 =1/3Esr 9,19) der Name Eliezer/Eleazar als erster auftaucht, mit einer Abstammung, die über den ersten nachexilischen Hohenpriester Jeschua auf die altberühmte Eleazar-Pinhas (1Chr 5,27-41) zurückreicht.

Bei der Begrüßung des Heimkehrertrecks tritt Eleazar allerdings hinter seinen Kollegen Meremot bän Urija zurück, dem ausdrücklich der Titel *hak-kohen* beigelegt wird, obwohl er vermutlich gar nicht der vornehmen ersten Priesterelite entstammt. Warum wird Meremot vorangestellt, warum mit dem Titel versehen? Die Frage gewinnt an Belang, sobald die Verwendung des mit Artikel versehenen *hak-kohen*-Titels im nachexilischen Schrifttum beachtet wird. Im Chronikbuch bezeichnet *hak-kohen* stets den obersten Priester zu Jerusalem; werden andere Priester neben ihm genannt, wird die umständliche Wendung *hak-kohen wᵉ'āḥaw hak-kohᵃnîm* benutzt (1Chr 16,39; 2Chr 26,17 vgl. 1Chr 24,6). Zwar kann der Titel des höchsten Würdenträgers auch mit den Attributen "Haupt" oder "Groß" zu *(hak-)kohen hā-ro'š/hag-gādôl* erweitert werden (1Chr 27,5; 2Chr 19,11; 26,20; 31,10; 34,9); häufiger aber wird einfach *hak-kohen* benutzt (2Chr 22,11; 23,8.9.14; 24,2.20.25; 34,14.18). Dieser Sprachgebrauch ist keine chronistische Neuerung. Schon in vorexilischen Zeiten wird der Hauptpriester eines Heiligtums "gewöhnlich einfach *hakkohen*" genannt[257]. Im Nehemiabuch wird der zeitgenössische Eljaschib zweimal einfach *hak-kohen* tituliert (Neh 10,39; 13,4), zweimal das Adjektiv *hag-gādôl* zugesetzt (Neh 3,1.20). Selbst für den in Zukunft zu erwartenden, mit Urim und Tummim ausgestatten Hohenpriester genügt die Bezeichnung mit Artikel und ohne weiteres Prädikat (Esr 2,63 = 1/3Esr 5,40; Neh 7,65). Unter den Mitgliedern des Leviten-Zehnt-Kommitees von Neh 13,13 wird ein sonst unbekannter Schelemja *hak-kohen* neben einem Schreiber Zadoq aufgeführt. Hatte jener eine

[257] ThWAT 4,74.

Zeit lang die höchste Priesterstellung inne, nachdem der Statthalter Nehemia sich mit dem Vorgänger Eljaschib überworfen hatte (Neh 13,7-9)?

Für die Benutzung des einfachen Substantivs mit Artikel als amtlichem Titel des höchsten Priesters in Jehud gibt es darüber hinaus einen ikonografischen Beleg auf perserzeitlichen Münzen mit der Inschrift *jḥnn hkhn* (*joḥānān hak-kohen*)[258].

Wie steht es dann mit Esra, dem mehrfach der Doppeltitel *hak-kohen has-soper* beigelegt wird (Esr 7,11 vgl. 12; Neh 8,9; 12,26)? Vereint er auf sich zwei Funktionen, die sonst auf verschiedene Personen verteilt sind (vgl. Neh 13,13; 2Chr 34,15)? Oder sieht der Aaronide Esra sich selbst als den derzeitig legitimen Aspiranten auf das höchste priesterliche Amt? Hatte er einen solchen Rang schon in seiner exilischen Gemeinde eingenommen, womöglich in Nachfolge Ezechiels, der den gleichen Titel trägt und vielleicht den gleichen Anspruch erhoben hatte (Ez 1,3)? Es fällt auf, daß, abgesehen von der Begegnung mit Meremot zu Beginn seines Jerusalemer Aufenthaltes, die Esraquelle nirgends mehr einen Hohenpriester neben Esra erwähnt. Stattdessen nimmt er selbst hohepriesterliche Aufgaben war, so das Rezitieren des kollektiven Sündenbekenntnisses (Esr 9,5ff.; Neh 9,6; vgl. Lev 16,21f.), die Organisation von Mischehen-Scheidung (10,10f.16) und den feierlichen Gesetzesvortrag auf einem Platz vor dem Heiligtum (Neh 8); 1/3Esr 9,39f.49 übersetzt an der letzten Stelle deshalb *archhiereus*, was Josefus (Ant. XI, 121) übernimmt. Da er in seinem Stammbaum Esr 7,1-5 nur Hohepriester aufführt, die das Amt tatsächlich wahrgenommen haben, legt schon dieser Eingang nahe, daß Esra sich die gleiche Berufung beilegt.

Zwar fehlen Esra (wie Meremot oder Schelemja) in der Hohepriesterliste Neh 12,10f[259]. Doch das ist kaum ein Gegenbeweis; denn da wird zwischen Jeschua, der um 520 v.Chr tätig war, und dem in der Frühzeit Nehemias amtierenden Eljaschib, also ab 445, nur ein ansonsten nicht belegter Name Jojakim mitgeteilt, mithin ein einziger Amtsträger für einen Zeitraum von über 70 Jahren! Cross (1975) hat den Ausfall von zwei weiteren Namen Eljaschib und Jehoḥanan durch Haplografie vermutet, aber das bleibt reine Spekulation[260]. Wahrscheinlicher ist, daß Neh 12,10f. nur Vertreter des Geschlechts Jeschua registriert, zwischenzeitlich jedoch andere Geschlechter das geistliche Oberhaupt in Jerusalem gestellt hatten. Die mit Eljaschib unter Nehemia und später

258 AncBD 1, 1084; D. Barag, Some Notes on a Silver Coin of Johanan the High Priest, BA 48 (1985) 166-168; Williamson 1988, 59-82.

259 Neh 12,12-15 werden immerhin Esra und Nehemia als Priesterfamilien dem Hohenpriester Jojakim untergeordnet.

260 Widengren 1977, 509; Ackroyd 1984 (CHJ) 159f.

mit Jojada, 'Johanan' und Jaddua (um 330?) wieder herrschend gewordenen Nachkommen Jeschuas (Neh 12,10f.) haben anscheinend die Legitimität von Hohepriestern, die nicht ihrem Geschlecht angehört hatten, bestritten und ihre Namen getilgt[261].

Wie ist die Stellung Meremots zu beurteilen? In der Esrageschichte erscheint er nicht mehr, wohl aber noch einmal unter Nehemia. Hatte Esra ihn bei der Ankunft in Jerusalem als amtierenden Hohepriester hingenommen, ihm aber bald danach seine Zustimmung versagt? Der in seiner Bedeutung ungeklärte Name (1/3Esr: Marmothi), vielleicht nicht hebräischen Ursprungs, taucht im Alten Testament erst nachexilisch auf[262]. In der mit Nehemias Namen beginnenden Verpflichtungsurkunde Neh 10,6 steht Meremot unter den Priestern an 11. Stelle, meint aber vielleicht (wie die nachfolgenden Levitennamen Jeschua und Binnuj) ein Geschlecht und nicht eine Einzelperson. An anderer Stelle wird unter dem mit Serubbabel und Jeschua heraufgezogenen Priestern neben einem Esra ein Meremot (Neh 12,2f.) genannt; die Levitenhäupter Jeschua und Binnuj stehen wieder daneben, vielleicht handelt es sich um die Namensgeber der späteren Geschlechter[263]. Eine direkte Verbindung mit dem Oberpriester Meremot bleibt für diese zwei Texte unsicher. Anders liegt es mit dem Meremot bän Urija, der in der Mauerbauliste Neh 3,4.21 aufgeführt ist. Die Koppelung eines seltenen Eigennamens mit demselben Vaternamen wie Esr 8,33 spricht für Gleichheit der Person. Allerdings erhält Meremot in Neh 3 keinen Titel, obwohl er neben Priestern in der Gegend der hohepriesterlichen Wohnung zur Arbeit eingesetzt ist (V. 21f.). Stattdessen wird seine Genealogie an dieser Stelle um ein Glied *bän haq-qôṣ* erweitert. Das erlaubt einigen Rückschluß. Nach Esr 2,61 = 1/3Esr 5,38 = Neh 7,63-65 ist nämlich dem Geschlecht Haqqoz vom persischen Statthalter das Priesterrecht aberkannt worden, weil es seine reinrassige Abstammung nicht nachweisen konnte, bis ein mit Urim und Tummim ausgestatteter (Hoher-)Priester auftreten werde (vgl. Ex 28,15-30). Die auffällige Notiz steht im Widerspruch zu 1Chr 24,10, wonach schon David Haqqoz als siebte unter 24 Priesterabteilungen eingesetzt hat.

In der Forschung herrscht Einigkeit, daß es sich bei 1Chr 24 um einen späten Text handelt[264]. Umstritten hingegen ist, ob das Personenstandsverzeichnis Esr 2 = Neh 7 aus der Zeit vor oder nach Esra stammt. Wer das erste

261 J.W. Betglon, Theories about the Chronicler, BA 54 (1991) 38f.

262 Inschriftlich ist Mrmwt aus dem 8. Jh.(?) in Arad (Y. Aharoni, IEJ 15 [1965], 250f.) und vielleicht auf einem Samaria-Ostrakon belegt; s. Ran Zadok 1988, 280(b) Nr. 42 und 282(a) Nr. 21: Ran Zadok möchte den Namen "Mawt...is strong" deuten, ebd. 52.181, 38.

263 Vgl. Neh 12,15 und BHS z.St.

264 Rudolph 1955 (HAT) 161f.; Willi 1972, 194.

annimmt, setzt voraus, daß zwischen der Abfassung der Liste und der Esrazeit ein solcher Entscheid mit Urim und Tummim gefällt worden war. Doch welcher damalige Hohepriester war dazu in der Lage? Da zudem die Listen Esr 2 = Neh 7,6ff. wahrscheinlich aus der Zeit nach Esra stammen, wie oben nachzuweisen versucht wurde, wird die Degradierung von Haqqoz mit Esras Unternehmen im direkten Zusammenhang stehen. Zur Untersuchung nach dem Gesetz gehörte vermutlich eine Überprüfung der Abstammung der Geschlechter, wie sie bei den Heimkehrern schon im Zweistromland vorgenommen worden war. Da Haqqoz keine zuverlässige Ahnentafel vorlegen konnte, kam nur ein umgehender Ausschluß vom kultischen Dienst in Frage. Auffällig ist der Eingriff eines Statthalters (*tiršātā'*). In priesterliche Belange dieser Art konnte er sich wohl nur einmischen, wenn ein für Jehud autorisiertes Gesetz ihm Handhabe geboten hat. Hatte Esra von sich aus die Absetzung nicht durchführen können und deshalb um Amtshilfe staatlicherseits ersucht[265]?

Soweit erkennbar, hat Esra nach der Degradierung Meremots keine Anstalten gemacht, die Linie des ehemaligen Hohepriesters Jeschua wieder zu Ehren zu bringen. Dem stand - gewiß auch nach Meinung vieler Zeitgenossen - im Wege, daß nicht weniger als vier Glieder des Geschlechts mit ausländischen Frauen verheiratet waren (Esr 10,18), was keine nachträgliche chronistische Erfindung sein kann. Soweit die Esratexte erkennen lassen, nimmt Esra fortan selbst das oberste Priesteramt wahr. Das hat, darf man den Quellen trauen, nicht allzu lange gewährt. Unter Nehemia steht mit Eljaschib wieder ein Jeschuanachkomme an der Spitze. 1Chr 24 verweist allerdings die Jedaja-Jeschua-Linie in ein zweites Glied und stellt das Geschlecht Jojarib an die erste. Zugleich wird Haqqoz wieder als vollberechtigt vorausgesetzt - so dann auch in den *mišmarôt*-Texten aus Qumran[266] - vielleicht deshalb, weil die Auswahlkriterien der Esrazeit sich nicht behauptet hatten.

Die Rekonstruktion der Geschichte des Meremot-Geschlechts bleibt angesichts der dürftigen Quellen hypothetisch. Doch spricht einiges dafür, daß sein Abstieg mit Esras Unternehmen im Zusammenhang stand. Dann wäre vorauszusetzen, daß die Differenzen mit der Priesterschaft in Jerusalem, die gewiß in einer Esradenkschrift nicht gefehlt hatten, vom chronistischen Redaktor ebenso ausgelassen worden sind wie die Bemühungen um eine Neugliederung des Volkes nach dem Zwölfer-Prinzip, von der oben die Rede war. Im Chronik-

265 Der persische Beamte heißt nur in der Esrageschichte Neh 8,9 und der Liste Esr 2,63 = Neh 7,65.69 *hat-tiršata'* (sekundär Neh 10,2 vgl. LXX), was 1/3Esr 5,40; 9,49 als Eigennamen wiedergibt. Zum iranischen Hintergrund s. Widengren 1977, 510; Hinz 1975, 238; HAL 1655; anders W.T. In der Smitten, Der Tirschātā' in Esra-Nehemia, VT 21 (1971) 618-620.

266 Gleßmer 1991, 384f.; vgl. 1Makk 8,17.

buch werden innergemeindliche Auseinandersetzungen tunlichst verschwiegen[267].

4.6 Scheidung der Mischehen und Verhältnis zu den Samariern

Nach dem Bericht über Esras Ankunft in Jerusalem im 5. Monat des 7. Artaxerxesjahres wird durch eine knappe Wendung "der Erledigung dieser (Angelegenheit) entsprechend" mit einer Erzählung über eine gut vier Monate später aufflammende Auseinandersetzung über Mischehen fortgefahren (Esr 9,1; 1/3Esr 8,65). Danach hätte Esra ungeachtet des großköniglichen Auftrags über ein Vierteljahr lang nichts Bemerkenswertes unternommen. Auch die hernach durchgeführte Aktion geht nicht von ihm, sondern von den Sarim, vielleicht den Bezirksvorstehern (? vgl. Neh 3), aus. Die lange Untätigkeit des vor dem Abmarsch aus Babylonien so rührigen Priesters befremdet. Hatte die einstige Esradenkschrift zwischen den Ereignissen im 5. und im 9. Monat von anderen Dingen berichtet, etwa von der Absetzung Meremots oder von dem feierlichen Gesetzesvortrag, dessen Schilderung jetzt nach Neh 8 (1/3Esr 9,37ff.) versetzt worden ist? Lag dem chronistischen Redaktor hingegen daran, die Wiederherstellung völkischer Reinheit als erste und notwendige Folge des Auftretens Esras zu schildern?

In der Tat taucht die oben erwähnte Überleitungswendung (*ûkᵉkallôt* [*'elläh*]) in den Chronikbüchern mehrfach auf, um eine Anschlußhandlung an eine kultische oder kriegerische Großaktion einzuführen (2Chr 7,1; 20,23; 24,14; 29,29). So dürfte die enge Verklammerung von Jerusalemer Ankunft und Scheidungsmaßnahmen sekundär sein. Allerdings sind moderne Exegeten der Ansicht, daß die Ablehnung jener Verschwägerung mit den Nachbarvölkern einer chronistischen Einstellung scharf widerspreche und "die völlig verschiedene Einstellung zu »Mischehen« in Esra-Nehemia einerseits und in der Chronik andererseits - dort radikale Verurteilung, hier schweigende Hinnahme -" ein entscheidender Grund gegen die Eingliederung von Esra und Nehemia in ein chronistisches Geschichtswerk sei[268]. In den Abstammungslisten von 1Chr 1-9 waren in der Tat sowohl kanaanäische wie ägyptische und moabitische Ahnfrauen israelitischer Geschlechter wie selbstverständlich angeführt worden (1Chr 2,3.34f.; 4,18; 8,8). Doch von solchen Ehen wird nur für die Zeit vor der Erbauung des salomonischen Tempels und dem Einzug der Heiligkeit in die

[267] Die Esradenkschrift ist uns also nur unvollständig überkommen; Williamson 1985 (WBC) XXXIf.

[268] So z.B. Talmon 1991, 344.

Stadt Jerusalem berichtet. Einzig die Ehe Salomos mit einer Pharaonentochter betrifft auch die Zeit danach. Die Ägypterin wird aber nach einem bezeichnenden Zusatz der chronistischen Darstellung außerhalb der heiligen Stadt angesiedelt (2Chr 8,11):

> Salomo brachte die Tochter des Pharao aus der Davidsstadt in das Haus, das er für sie gebaut hatte; denn er sagte: Eine Frau soll mir nicht im Haus Davids, des Königs von Israel, wohnen; denn die Räume, in die die Lade des Herrn gekommen ist, sind heilig.

Seit der Tempel geweiht war, weiß der Chronist von keinen legitimen Mischehen in Israel mehr. Was aber für den Ersten Tempel gegolten hat, gilt selbstverständlich auch für den Zweiten. Seine Segenskraft strahlt das Heiligtum nur aus, wenn seine Gemeinde sich von der heidnischen Unreinheit abgesondert hat. Darum die rigorosen Maßnahmen.

Die Redaktion wechselt, wie oben dargelegt, mitten im Handlungsablauf vom Ich- zum Er-Bericht über. Zugleich wurde vermutlich der Textbestand erheblich erweitert, der im jetzigen Wortlaut nur von Mischehen der aus der Gola Heimgekehrten redet - was historisch schwer vorstellbar ist - und von deren Untreue, *ma'al*, wie es mit typisch chronistischem Begriff heißt (Esra 9,4). In den erhaltenen Erzählungen über Esra nimmt die entsprechende Auseinandersetzung, einschließlich eines Volksklageliedes und einer Liste der Betroffenen, den weitaus größten Raum ein. Trotz redaktioneller Zutaten ist schwerlich zu bezweifeln, daß davon schon in der Esradenkschrift die Rede war. Nichts hat den großen israelitischen Priester für moderne Einschätzung so sehr in den Ruf eines engstirnigen Fanatikers und Gesetzeseiferers gebracht wie dieser Vorgang. Was hat ihn zu solchem Verhalten genötigt? Ehe nach einer genaueren Erklärung gesucht wird, bedürfen die historischen Umstände einer Klärung. Welche Ehen werden mehr oder minder gewaltsam getrennt, warum waren sie zustande gekommen?

Nach der beigefügten Liste Esr 10,18-44; 1/3Esr 9,18-36 waren - je nach textkrititischem Entscheid - rund 105 eheliche Verbindungen betroffen. Das stellt im Verhältnis zur geschätzten Gesamtbevölkerung eine geringe Zahl dar, weniger als ein Prozent[269]. Betroffen sind vor allem Vertreter der Oberschicht (Esr 10,2; 1/3Esr 8,67), darunter z.B. 17 Priester gegenüber nur 10 niederen Kultdienern. Die Initiative zur Beseitigung solcher Verbindungen geht von Laienoberen aus. Was waren ihre Gründe? Hatten sie das Esragesetz inzwischen so eifrig studiert, daß sie ein schärferes Vorgehen forderten, als es

[269] Rudolph 1949 (HAT) 97.

Esra derzeit im Sinn hatte? Das klingt wenig einleuchtend. Oder handelt es sich um ein Aufbegehren gegen die mit dem "Adel" der Nachbarschaft versippte, herrschende Schicht in Jerusalem, nicht zuletzt gegen die Vormachtstellung von Priestern, die durch kultische Erwägungen begründet wird? Während der ganzen Aktion stehen die Priester beiseite, erscheinen nur passiv unter den von der Aktion Betroffenen. Die Laien mahnen eine kultische Trennung (*bdl*) von den "Völkern der Länder" an (9,1; woraus die Redaktion dann "Völker des Landes" [Singular] macht, Esr 10,2.11). Aufgezählt werden:

Kanaaniter, Hethiter, Perisiter, Jebusiter,
Ammoniter, Moabiter, Ägypter und 'Edomiter'[270].

Die vier erstgenannten Völkerschaften waren damals längst ausgestorben, aber sie werden in der Überlieferung über die heilgeschichtliche Urzeit als jene Vorbewohner des Landes angeführt, die Jahwä um Israels willen vertrieben hatte (Ex 34,11; Dtn 20,17 usw.). Eine Bestimmung in Dtn 7,1-3 verbietet, sich mit ihnen zu verschwägern, allerdings wird die Aneignung ihrer Frauen bei einem Kriegszug ausdrücklich erlaubt (Dtn 20,14). Die zweite Viererreihe nennt hingegen Völker der Zeit Esras. In ihnen kehren freilich alte Feinde des Volkes Israels wieder, obgleich sie nicht wie jene Erstgenannten Völker des Landes selbst sind, sondern Völker der (benachbarten) "Länder" (Esr 9,1f.11). Unter den erhaltenen Pentateuchgesetzen findet sich kein Verbot, sich mit den vier zuletzt Genannten ehelich zu verbinden. Dtn 23,4, in Neh 13,1-3 aufgenommen, untersagt zwar, Ammoniter und Moabiter in die Kultgemeinschaft aufzunehmen, aber das betrifft nur Männer; Frauen (dazu Dtn 20,14) haben sowieso keinen Zutritt zum *qāhāl*. Das gleiche Deuteronomiumkapitel erlaubt dagegen ausdrücklich, Edomiter und Ägypter einzugliedern (wenngleich bei männlichen Anwärtern erst nach drei Generationen). Wenn also die Oberen für ihre rigorose Scheidungsforderung sich auf ein religiöses Gesetz berufen haben, wie es die (chronistischen) Verse 10,3.10.14 voraussetzen, haben sie sich entweder auf inzwischen verschollene Bestimmungen berufen oder die deuteronomischen Vorschriften höchst eigenwillig radikalisiert. Auffälligerweise wird der umgekehrte Fall, Verheiratung israelitischer Frauen mit Volksfremden, nicht als Anstoß empfunden (außer - im Einschub? - Esr 9,12a; 1/3Esr 8,81).

Da die Gleichbehandlung der Völker Ammoniter, Moabiter, Ägypter und Edomiter sonst nicht zu belegen ist, dürfte sie sich aus der Zeitgeschichte erklären. Den Laienoberen erscheinen Verbindungen mit genau diesen vier

270 Die durch die griechischen Übersetzungen nahegelegte Korrektur von "Amoriter" möchte J. van Seters, The terms 'Amorite' and 'Hittite' in the O.T., VT 22 (1972) 64ff. vermeiden und den letzten Ausdruck auf Nordaraber beziehen; S. 71 vgl. 66.

Völkern ebenso verderblich, wie sie Vertretern anderer Geschlechter damals verlockend erschienen sind. Die Verschwägerung mit Edomitern ist leicht begreiflich, denn sie breiten sich in nachexilischer Zeit immer mehr von Süden her in judäisches Siedlungsgebiet aus. Bei Ammonitern und Moabitern handelt es sich jedoch um ostjordanische Verbände, von denen es keine Nachricht gibt, daß sie sich auf westjordanischer Seite, also im judäischen Stammland, angesiedelt hätten. So dürfte es sich bei den Ehemännern eher um Judäer mit ostjordanischen Besitztümern handeln (wie später bei Tobija und Hyrkan in Araq el-Emir), die sich dort Frauen gesucht hatten. Ägyptische Gattinnen mochten vielleicht aus Handelskreisen stammen, die sich während der Perserzeit in Jerusalem niedergelassen hatten. Vielleicht spielte bei all diesen Verbindungen der wirtschaftliche Gesichtspunkt eine maßgebliche Rolle.

Esra schließt sich dem Trennungsbegehren an, weil er darin eine abscheuliche Tabuverletzung, *tô'ebâ*, sieht. Der Ausdruck wird nirgends im Alten Testament so häufig gebraucht wie beim Exilsprofeten Ezechiel[271] und bezieht sich dort auf Götzenbildverehrung ebenso wie auf Unrecht gegen Mitmenschen (Ez 18,13 u.ö.). Der Begriff wird Esra aus seiner Exilsgemeinde vertraut gewesen sein. Vermutlich unterstellt er den heidnisch verschwägerten Gegnern keine Vielgötterei, von der nirgends die Rede ist, sondern eher eine bleibende Verbindung mit Menschen, welche die für die Exilsgemeinde wesentlichen rituellen Verhaltensweisen beim Sabbat oder Blutgenuß nicht eingehalten haben und dadurch für immer von "Abscheulichkeit" geprägt sind[272].

Um die zwangsweise Trennung der Mischehen unter Esra historisch angemessen zu beurteilen, empfiehlt sich ein Seitenblick auf analoge Tendenzen in der kulturellen Umwelt. Gerade die Iraner begreifen ihr Gebiet als "Land der Reinen" und verabscheuen im Zoroastrianismus jede Vermischung mit Menschen anderer Herkunft, eine Tendenz, die wohl schon hinter den Inschriften persischer Großkönige steht, wenn sie sich stolz als "Arier von arischer Abkunft" rühmen[273]. Obwohl die entsendende persische Behörde durch Esras Aktion eine Befriedung der Randprovinz von Abar-Nahara anstrebte und gewiß keine inneren Unruhen hervorrufen wollte, wie sie Esras Eingreifen dann

[271] THAT 2, 1051-1055.

[272] Die Aussonderung eines "Samens der Heiligkeit" könnte ein Rückbezug auf Jes 6,13 sein und sich auf ein Israel der Heilszeit beziehen, also eschatologisch orientiert sein (vgl. auch die Priester als "heiliger Same", aram. TestLevi 34,17-21; Beyer, ATTM 197f.). Das letzte gilt sicherlich für die im Klagegebet Esr 9,8.13.14f. auftauchende Selbstbezeichnung *p^eleṭâ*, "die Gerettete" (Gemeinschaft)"; vgl. Jes 4,2; 37,31f. Zu Esras Aktionen als Erfüllung profetischer Erwartungen s. McConville 1986.

[273] DNa 14; DSe 13; XPh 13 bei Kent 1953, 137f.141.151.

sicherlich mit sich gebracht hat, konnte jene eine solche Abgrenzung schwerlich mißbilligen. Auch in anderen Teilen der damaligen Ökumene kommt es zu ähnlichen Gesetzgebungsmaßnahmen. In Athen setzt der große Perikles 451/450 v. Chr. durch, daß künftig nur diejenigen in die Bürgerliste eingetragen werden dürfen, die väterlicher- wie mütterlicherseits nachweisbar attischer Abstammung sind, alle anderen werden als "Bastarde" ausgeschlossen[274].

Esra und die Samarier. Die rechtlich fixierte Aussonderung eines echt israelitischen Samens durch die Maßnahmen des Jahres 458 in Jerusalem wird von vielen Alttestamentlern als ein einschneidender Schritt angesehen, der auf eine Trennnung von Judäern und Samariern abzielt, obwohl von Samariern im Text nichts verlautet. Bekanntlich stehen in spätisraelitischer Zeit, also ab etwa 200 v. Chr., in Palästina zwei auf die Jahwäverehrung ausgerichtete monotheistische Religionsgemeinschaften sich schroff gegenüber, einerseits die auf den Jerusalemer Tempel ausgerichteten Judäer und andererseits die um ein Heiligtum auf dem Garizim gescharten Samaritaner. Die letzten sind, wie heute allgemein anerkannt, aus der nach den assyrischen Deportationen des 8. Jahrhunderts im Land verbliebenen nordisraelitischen Restbevölkerung hervorgegangen. Das wird freilich von einem Strang alttestamentlicher Überlieferung anders gesehen, der mit einer Auslöschung der nordisraelitischen Bevölkerung insgesamt rechnet und die von den Assyrern im Gegenzug zur Verschleppung der israelitischen Oberschicht nach Palästina deportierten Mesopotamier, vor allem Kutäer, als die Ahnen der Samaritaner ansieht (2Kön 17,24-41). Nun mag in der Tat ein Teil der auf diese Weise im Nordreich angesiedelten Fremden sich im Laufe der Zeit der Jahwägemeinde angeschlossen haben. Nichtsdestoweniger blieb deren Grundstock vom altisraelitischen Geist geprägt und wußte sich darin mit der Bevölkerung von Juda einig. Dem Beweis bleibender religiöser Einheit liefert der Pentateuch, der erst in persischer Zeit seine endgültige Form gefunden hatte und doch im Norden wie im Süden (von wenigen tendenziellen Varianten abgesehen) gleichermaßen autoritativ geworden ist. Aber auch Bücher wie Judit oder die älteren Teile des Ersten Henochbuches, deren Helden weithin in Nordisrael leben, deren Texte aber in Juda überliefert worden sind, zeugen von einer ungebrochenen religiösen Gemeinsamkeit bis in die hellenistische Zeit hinein. Ein offizielles Schisma mit gegenseitiger Verdammung ist vorher kaum denkbar[275]. Erst von da an läßt sich von Samaritanern als eigener Religionsgemeinschaft reden.

[274] Blenkinsopp 1991, 59; Meyer 1954 (GdA) IV 1, 664f.

[275] Vgl. den Sammelband von F. Dexinger/R. Pummer, Die Samaritaner (WdF 604) 1992.

Dennoch zeigen sich schon bei Nehemia (13,28f. s.u.) Tendenzen, die auf eine Trennung abzielen, ebenso bei einem (chronistischen) Redaktor, der bereits durch Serubbabel und Jeschua die nördlichen Feinde von Juda und Benjamin als "Volk des Landes" gegen die historische Wahrscheinlichkeit von der Teilnahme an Bau und Kult des Jerusalemer Tempels ausschließen läßt (Esr 4,1-5 vgl. 10; 1/3Esr 5,63-70)[276].

Hat womöglich schon Esra ein erstes Signal zur entschiedenen Ausklammerung der Religions- und Volksgenossen im Norden durch den Scheidungsbeschluß gesetzt? Selbst für einen profunden Historiker wie E. Meyer beherrscht der Gegensatz zur Bevölkerung im Norden "die Thätigkeit Esras und seine Erzählung", wie der Chronist in Esr 4,4 habe bereits Esra unter dem "Volk des Landes" (in Esr 9 stehen freilich beide Nomina im Plural) die Samaritaner verstanden und das "mit vollem Recht"[277]. Die These ist noch heute beliebt. Sie taucht sogar bei Williamson auf, der eine Akzeptanz der Samarier durch Esra schon deshalb für ausgeschlossen hält, weil in der samaritanischen Literatur nur wenige judäische Gegner so scharf angegriffen werden wie Esra[278]. Doch die feindselige Ablehnung Esras im mittelalterlichen Schrifttum der Samaritaner, welches übrigens das Schisma in die vorkönigliche Zeit zurücklegt und mit dem Priester Eli (1Sam 1) verbindet, ist eher durch spätere rabbinische Legenden hervorgerufen worden[279]. Sollte die Verdammung Esras jedoch bis ins Altertum zurückreichen, was nicht beweisbar ist, könnten gerade Esras Bemühungen um eine exklusive Einbindung der nördlichen Volksgenossen in die Jerusalemer Tempelgemeinde einen bleibenden Stein des Anstosses gebildet haben.

Gibt es in den Esratexten Andeutungen, welches Verhältnis der Reformer zu Samaria eingenommen bzw. wieweit er die dort wohnenden Jahwäverehrer als Israeliten anerkannt hat? Auffällig ist das Nebeneinander der Bezeichnungen Juda und Israel. Der Artaxerxesfirman spricht von Israel, sobald es um das Volk oder seinen Gott geht (7,13.15; abweichend 1/3Esr 8,10), hingegen von Jehud und Jerusalem als Bereich der vorzunehmenden Untersuchung (7,14 = 1/3Esr

276 Der Tendenz von Esra 4 folgend, haben moderne Exegeten sogar die Kennzeichnung der Zeitgenossen durch den Profeten Haggai (2,10-14) als ein "unreines Volk" auf die Samaritaner bezogen (so wieder H.W. Wolff, Haggai [BK 14/6, 1986, 71f.]; vergleiche dagegen meinen Aufsatz: Haggais unreines Volk, ZAW 79 [1967] 52-66 = Spuren des hebräischen Denkens 1991, 206-219). T. Unger 1991 greift jene These wieder auf, weil "Haggais unreines Volk nicht als unrein genannt werden konnte", denn dann wäre "auch das Werk ihrer Hände, der Tempel", unrein - zwei fragwürdige Axiome.

277 Meyer 1896, 126f.

278 Williamson 1987, 71.

279 Smith 1971, 255[130].

8,12). Bezeichnen die beiden Namen unterschiedliche Größen? Erhält Esra eine abgestufte Vollmacht, betrifft seine direkte Zuständigkeit nur die Provinz Jehud, reicht seine Kompetenz aber, wenngleich nicht mit gleicher zwingender Kraft, auch auf Israeliten außerhalb der Provinz? Dafür, daß er seinen Auftrag über Jehud hinausreichen läßt, spricht einmal der Umstand, daß der eingeschobene Erlaß an alle Schatzmeister in Abar-Nahara sich richtet (Esr 7,21) und Esra hernach die Rechtsvorschriften des Königs den Statthaltern der Satrapie, also einer Mehrzahl und nicht nur dem für Jehud zuständigen Würdenträgern, zu überbringen hat (8,36 = 1/Esr 8,64). Ein doppelter Blickwinkel läßt sich vor allem deshalb vermuten, weil in den Esraerzählungen von Juda nur dreimal die Rede ist, und das stets im Blick auf den Provinzbereich (Esr 9,9; 10,7.9[280]); hingegen gebrauchen die gleichen Texte den Ausdruck "Israel" 22mal! Der Befund steht im offenkundigen Gegensatz zu demjenigen der Nehemiakapitel (ohne Neh 8f., begreift sich), wo 24mal Juda genannt wird, "Israel" hingegen nur im Gebet 1,5-11 (zweimal) und im Abschlußkapitel 13 (viermal) verwendet wird. Läßt sich die unterschiedliche Wortwahl anders erklären, als daß der ins Auge gefaßte Wirkungsbereich in den jeweiligen Quellen, wahrscheinlich aber auch bei den beiden historischen Personen, ein anderer ist? Dann aber begreift sich Esra als Hohepriester nicht nur für Jehud, sondern auch für seine Volksgenossen in Samaria und Transjordanien[281].

Eine großisraelitische Tendenz bei Esra und seinen Anhängern war oben aufgrund der Zwölfer-Gliederung des Laienvolkes bei der Heimkehrerwallfahrt (8,2-14 = 1/3Esr 8,29-40) vermutet worden. Sie liegt dann auch der Einteilung des Qahal in der Liste 10,25ff. = 1/3Esr 9,26-36 zugrunde. Für ein Bestreben, ein neues Zwölf-Stämme-Volk nach der von Gott heraufgeführten Heilswende zu organisieren, sprechen auch die symbolträchtigen Zahlen bei der nach der Heimkehr "für ganz Israel" (analog Ez 20,40-44) veranstalteten Opferfeier: 12 Jungstiere, 96 Widder, ‘72’ Lämmer sowie 12 Sündenböcke (8,35 = 1/3Esr 8,63). Eine solche Dominanz des Faktors 12 wird sonst bei keinem Opferakt im Alten Testament mitgeteilt. Wenn die Notiz, daß bei der Gesetzesverlesung das Volk auf seinen "Standplätzen" zugehört hat, schon der Esraquelle angehört, war dabei eine bewußte Gliederung vorgenommen worden; konnte es eine andere sein als die in 12 Abteilungen? Dafür spricht auch die Zahl der Esra umgebenden Laienrepräsentanten, falls im Urtext 12 Namen aufgeführt waren (Neh 8,4, mit Streichung von Meschullam nach 1/3Esr 9,43f.).

280 "Benjamin" 10,9 dürfte chronistische Zufügung sein, vgl. 4,1.

281 Cazelles 1954, 131.

Eine Einbeziehung der samarischen Jahwäverehrer in Esras Unternehmen läßt sich wohl aus der Annahme des Pentateuch durch die späteren Samaritaner indirekt erschließen. Es ist schwerlich denkbar, daß das Gesetz, mit dem Esra arbeitet, nicht mit dem (nachmals zusammengestellten) Pentateuch zusammenhängt. Da dieser aber von den Samaritanern genauso heilig gehalten wird wie von den Judäern, können Esras Maßnahmen zur Einführung kultgesetzlicher Normen den israelitischen Bevölkerungsanteil der Provinz Samaria nicht ausgeschlossen haben. Dort ist dann anscheinend die von Esra vermittelte Reichsautorisation für die eigene Kultordnung übernommen worden, sein Versuch zur Eingliederung in ein neues Zwölfstämmesystem aber abgelehnt worden, vielleicht weil in ihm eine Jerusalemer Arroganz sich zu sehr in den Vordergrund geschoben hatte.

So vertritt Esra wahrscheinlich ein gesamtisraelitisches Anliegen, das Jerusalem und Samaria in einer einzigen kultisch-ethnischen Gemeinschaft einigen will. Daran weiß er sich gewiß mit den hinter ihm stehenden Exilskreisen einig. Sowohl die vermutlich in Babylonien entworfene priesterschriftliche Pentateuchquelle wie das dort beheimatete Ezechielbuch betonen in besonderer Weise die Zwölf-Stämme-Gliederung des vorzeitlichen wie des eschatologischen Israel, zentriert um das eine und einzige Jahwäheiligtum (Num 1-10; Jos 14-19; Ez 37,25-28; 48). Es ist also verfehlt und durch nichts zu beweisen, Esra eine separatistische Tendenz zu unterstellen.

4.7 Die Proklamation des göttlichen Gesetzes am kultischen Neujahrstag

Ein letztes großes Ereignis stellt nach dem jetzigen Buchzusammenhang die öffentliche Verlesung des aus Babylonien mitgebrachten Gesetzes durch Esra am Beginn des Monats Tischri dar, d.h. am Neujahrstag des kultischen (nicht des bürgerlichen) Jahreslaufes, gefolgt von einem ebenfalls durch Gesetzesverlesung geprägten Laubhüttenfest. Nach Neh 8 (1/3Esr 9,37ff.) versammelt das Volk sich aus eigenem Antrieb in Jerusalem auf dem Platz vor dem Wassertor; es handelt sich also nicht um eine Sonderaktion, zu der Esra aufgeboten hatte, sondern um das hergebrachte "heilige Zusammenrufen" zu diesem Tag, wie es im Pentateuch fixiert ist (Lev 23,24f.; Num 29,1). Alsbald werden Stimmen laut, die Esra ersuchen, "hervorzuholen das Buch der Tora Moses" und es öffentlich kundzumachen. Die Bitte setzt offensichtlich voraus, daß die Verlesung nicht selbstverständlich war. War das Buch inzwischen im Tempel deponiert, und wird es von dort herbeigeschafft? Hatte Esra eine solche Forderung vorher im Geheimen veranlaßt? Die Folgeereignisse zeigen ihn jedenfalls auf die feierliche Verlesung wohl vorbereitet.

Die Exegeten sind uneins, ob das Wassertor, vor dem das Volk sich versammelt, zum Tempelbereich gehörte (so 1/3Esr 9,41, vgl. Neh 8,16) und seinen Namen vom Wasserholen zur Libation am Laubhüttenfest erhalten hatte, wie es später die Mischna erklärt[282], oder ob nach Neh 3,26 (und 12,37) ein Platz außerhalb der Stadtmauern anzunehmen ist[283].

Auf jeden Fall handelt es sich bei der Zusammenkunft um eine kultische Begehung; denn die Heiligkeit des Tages und also der mit ihm verbundenen Verlesung wird ausdrücklich bestätigt (8,9.11; 1/3Esr 9,50-52). Im inneren Tempelvorhof konnte sie nicht stattfinden, da Frauen und Kinder beteiligt werden sollen, die dort keinen Zutritt haben.

Für eine festliche Rezitation der Mosetora bietet Dtn 31,9-13 einen gesetzlichen Hintergrund; da wird Priestern und Ältesten befohlen, bei Beginn jedes Sabbatjahres am Laubhüttenfest vor ganz Israel, einschließlich Frauen und Kindern, deren Text vorzutragen. Die Annahme legt sich nahe, daß Esra sich an diese Vorschrift (oder ihre ältere Vorstufe) hält[284], die aber bislang in Jerusalem nicht befolgt worden war. Dann aber bestätigt sich die oben ausgesprochene Vermutung, daß die Rückkehrerwallfahrt aus dem Exil nach Jerusalem mit einem kultischen Jahreskalender und der Erwartung eines eschatologischen Freilassungsjahres im Zusammenhang gestanden hat. Die Verlesung findet demnach zu Beginn eines Sabbat- oder gar Jobeljahres statt.

Beim Datum "7. Monat" fehlt eine Jahreszahl. Da die Ankunft Esras in Jerusalem in den 5. Monat des 7. Artaxerxesjahres datiert ist, die Scheidungsaktion aber erst am 20. 9. einsetzt und bis zum 1.1. des folgenden (bürgerlichen) Jahres währt, sind die meisten Kommentatoren geneigt, die einstigen Stellung von Neh 8* zwischen Esr 8 und 9 zu vermuten, zumal dort durch die Überleitungsformel (9,1), wie oben gezeigt, ein Textausfall angezeigt wird. Versetzt man die Gesetzesverlesung in den 1. Tischri des 1. Artaxerxesjahres, läßt sich eine zweieinhalb Monate anhebende Auseinandersetzung um die Mischehen zeitlich durchaus einordnen, sie gewänne darüber hinaus durch das inzwischen bekanntgegebene Gesetz eine rechtliche Grundlage[285].

Solcher Einordnung von Neh 8 steht freilich 1/3Esr entgegen, wo die feierliche Gesetzesproklamation nach der Auflösung der Mischehen erzählt wird, also in das 2. Esrajahr in Jerusalem fällt. Auch dafür könnte man historische Gründe

[282] Mid 1,4; 2,6; Sheq 6,3; vgl. Jes 12,3; Mowinckel 1964 I 38f.; Pohlmann 1970, 151-153; Gunneweg 1987 (KAT) 109.

[283] Rudolph 1949 (HAT) 145; Williamson 1985, 287.

[284] Mowinckel 1965 III 52f.

[285] S.o. 3.2 sowie 4.1 und Williamson 1987, 23.

anführen. Wird nämlich vorausgesetzt, daß das vom Großkönig autorisierte Gesetz für Esras Volk nicht nur in Jehud, sondern in mehreren Provinzen von Abar-Nahara gültig werden soll, dann stellt sich die Aufgabe, zuerst die Bürger-Tempel-Gemeinde abzugrenzen, innerhalb derer die Dat rechtskräftig werden kann. Wenn Esra danach sieben Monate bis zur öffentlichen Verkündigung verstreichen läßt, kann sich das aus einer gewünschten Verortung in einer kultischen Begehung erklären, die dem Gesetz eine andere Verbindlichkeit verleiht als eine bloße Kundmachung im Namen des Großkönigs oder gar der hinter Esra stehenden Exilsgemeinde. Darüber hinaus bleibt noch zu bedenken, daß eine öffentliche Proklamation im Firman von Esr 7,12-26, und d.h. wohl anfangs auch von Esra selbst, gar nicht in Betracht gezogen worden war.

Das Problem, ob die Gesetzesproklamation in den ersten oder zweiten Herbst nach Esras Ankunft in Jerusalem zu verlegen ist, hängt mit der Frage zusammen, ob jene (im Anschluß an den Dtn 31 bezeugten Brauch) auf den Eintritt eines Sabbat- oder Jobeljahres zu setzen ist. Je nachdem, ob der sakrale Jahreszyklus ab 458 oder 457 gezählt worden ist (s.o. 4.1), wäre die literarkritische Entscheidung vorzunehmen, also im ersten Fall die Erzählung von Neh 8* zwischen Esr 8 und 9 einzusetzen, im zweiten Fall aber mit 1/3Esr, hinter Esr 10. Oben war vermutet worden, daß die unerläßliche Landzuteilung für die Rückwanderer kaum anders als durch eine kultische Zeremonie zu Beginn eines sakralen Jahres denkbar ist. Hatte einst die Esradenkschrift die Feier von Gesetzesverlesung und Laubhüttenfest mit einem Bericht über die neue Verlosung des Kulturlandes verbunden, der aber wegen der dabei mitgeteilten konfliktreichen Folgen dem chronistischen Rotstift zum Opfer gefallen ist? Von einer solchen Hypothese aus könnte die Notiz Neh 8,17 sinnvoll werden, daß das Laubhüttenfest mit einer so großen Freudenäußerung gefeiert wurde, wie "seit den Tagen Josuas" nicht mehr. Das befremdet im jetzigen Esrabuch, wo nach 3,4 bereits unter Serubbabel in Jerusalem das Laubhüttenfest so gefeiert worden war, "wie geschrieben steht". Liegt Esras Vorgehen die Kombination von Überlieferungen wie Lev 25 mit den von Jos 18-19 zugrunde? Dann ginge der Priester von der Auffassung aus, daß zu Josuas Zeiten die urzeitliche Landverteilung durch priesterliches Orakel in Silo anläßlich einer Zusammenkunft zu Beginn eines Jobeljahres geschehen war.

Während des Vortrags steht Esra auf einem Holzturm, auf dem sich rechts und links von ihm je sechs Laienvertreter gruppieren[286]. Das Podium ahmt vielleicht die bronzene Tribüne nach, auf der Salomo, ebenfalls in einem 7. Monat, das Tempelweihgebet gesprochen hatte (2Chr 6,12f.), ebenso das

[286] Streiche in Neh 8,4 "Meschullam" nach 1/3Esr 9,43f.

Säulenpodest, auf dem Joschija nach einer Gesetzesverlesung den Bund mit Jahwä erneuert hatte (2Kön 23,3; 2Chr 34,31). Dann würde Esra ein ehedem königliches Vorrecht für sich beanspruchen. Sobald Esra die Schriftrolle geöffnet und eine Jahwäsegnung mit dem ungewöhnlichen, an persischen Brauch erinnerndes Gottesattribut "großer Gott"[287] ausgesprochen hat, antwortet das Volk mit doppeltem Amen und vollzieht Proskynese. Dem Gesetz wird also heilige Qualität zuerkannt (vgl. Esr 7,27). Dann hebt eine wohl vier- bis fünfstündige Rezitation an[288]. Die Verlesung ruft bei den Zuhörern einen "niederschmetternden Eindruck" hervor[289], was sich in Trauergesten und Geheule Ausdruck verschafft. Eine derartige Reaktion erklärt sich, falls Fluchreihen wie Lev 26,14ff. oder Dtn 28,15ff. vorgetragen worden waren. Nichtsdestoweniger sind die Veranstalter darüber tief bestürzt. Der anwesende Statthalter, der Tirschata[290], fordert mit Esra (und den Leviten) zusammen die Teilnehmer eindringlich auf, von jeder Betroffenheit abzusehen und sich stattdessen einer Freude hinzugeben, wie sie diesem heiligen Tag angemessen sei. Nach Ansicht der Verantwortlichen hat sich also eine Art "theologischer Betriebsunfall" ereignet. Die Kundmachung der Tora sollte Beglückung auslösen, weil Israel nunmehr über klare Weisungen für seine Verfassung und damit für seinen Verkehr mit Gott und über dessen Segenszuwendungen erhalten hat[291]. Das Gegenteil war eingetreten.

Die Gemeinde wird zum "Essen von Fettigkeiten und Essen von Süßigkeiten" aufgefordert. Das klingt nach einem unkonventionellen Gelage; doch die Fortsetzung macht deutlich, daß eine Opfermahlzeit gemeint ist: "Sendet Anteile zu denen, die für ihn (den Tag) nicht (rituell) gerüstet waren[292], weil der Tag heilig ist für unseren Herrn" (V. 10). Das mit "Anteil" übersetzte hebräische *mānâ* meint im Alten Testament sonst Opferanteile, die bei einem Schlachtopfer an Priester (Ex 29,26; Lev 7,33; 2Chr 31,19), herausragende

[287] Williamson 1985 (WBC) 289.

[288] Die Verlesung wird nach 8,7f.; 1/3Esr 9,48 durch eine Unterweisung und Übersetzung ins Aramäische (?) unterbrochen, die 13 Leviten vornehmen. Die Bemerkung erinnert an die chronistische Vorliebe für levitische Dienstleistungen und könnte redaktionell sein, obgleich solche Unterweisung 2Chr 17,7-9; 9,4-11; 35,3 den Leviten nur in Gemeinschaft mit den Priestern zugedacht werden. Es ist wohl bezeichnend, daß von einer Beteiligung der Priester neben Esra im Kapitel überhaupt nicht die Rede ist.

[289] Rudolph 1949 (HAT) 149.

[290] MT fügt unangebracht hinzu: "Nehemia, das war der (Tirschata)".

[291] Hier ein sonst nicht belegtes Neujahrsritual mit allgemeiner Buße vorauszusetzen (Mowinckel 1965, III 47-59; Pohlmann 1970, 136f.[63]), widerspricht entschieden dem Gefälle der Erzählung.

[292] Zu *kûn* nif. ThWAT 4,102.

Personen (Lev 8,29; 1Sam 9,23) oder nicht kultberechtigte Frauen (1Sam 1,4f.) abgegeben werden[293]. Analog den Pentateuchvorschriften (Lev 23; Num 29) setzt der Text also selbstverständlich voraus, daß Esra die Begehung am 1. Tischri von Opfern begleitet sein läßt, doch: "Er ist an Hekatomben bei weitem nicht so interessiert wie der Chronist"[294]. Auch der anschließende Abschnitt über das Laubhüttenfest läßt von Opfern kein Wort verlauten, obwohl sie gewiß dazu gehört haben.

War das Gesetzbuch, das Esra am kultischen Neujahrsfest bei Beginn des Sabbatjahres 458 oder 457 feierlich vorgetragen hat, ein den Zuhörern längst bekanntes Gesetz oder eine Sammlung göttlicher Gebote, die in der Exilsgemeinde zusammengestellt worden und in dieser Form in Jerusalem bis dahin unbekannt waren? Für den chronistischen Redaktor der Esrageschichte handelt es sich gewiß um das seit je in Israel bekannte Gesetz des Mose (ähnlich Neh 13,1-3); gleicher Meinung ist auch der späte Redaktor des Esra-Nehemia-Buches, welcher das Geschehen als Vorstufe von Bundesschluß (Neh 10) und alles krönender Mauerweihe 12,27-43 betrachtet. Doch das besagt wenig über den Sinn im Zusammenhang der einstigen Esradenkschrift. Bei der Behandlung des großköniglichen Firman war deutlich geworden, daß Esra ein autorisiertes Exemplar aus Babylonien mitgebracht haben muß. Bleibt man beim klaren Wortlaut, hat er nunmehr die Gelegenheit wahrgenommen, anläßlich eines Jahresfestes (Teile) diese(r) Schrift als göttliches Wort zu verkünden. Die Reaktion der Zuhörer läßt sich nur erklären, wenn ihnen der genaue Wortlaut bis dahin unbekannt war, obgleich ihnen natürlich bestimmte göttliche Gebote schon lange vertraut waren.

4.8 Esras Gesetz: Sein Inhalt, sein Kalender und sein Zweck

1. *Der Pentateuch oder eine andere Quellenschrift*? Welches Gesetz hat Esra von der persischen Kanzlei autorisieren lassen und in Jehud in Kraft gesetzt? Da in folgenden Jahrhunderten das judäische wie das samaritanische Selbstverständnis sich auf dasjenige von Mose offenbarte Gottesgesetz gründet, das im Pentateuch fixiert ist, liegt die Annahme nahe, daß das Esragesetz mit diesen kanonischen fünf "Mosebüchern" in engem Bezug steht. Umstritten ist, ob Esra bereits den abgeschlossenen Pentateuch in den Händen hält oder eine überlieferungs-

[293] Nur im Esterbuch taucht eine erweiterte Bedeutung auf, sie betrifft 2,9 Teilhaber an der Königsspeise und 9,19.22 den Austausch von Gaben des Purimfestes.

[294] Mowinckel 1965, III 52.

geschichtliche Vorstufe, etwa das priesterschriftliche Korpus, oder das unabhängig davon umlaufende Deuteronomium.

Dabei ist zwischen der protomasoretischen Redaktion des kombinierten, zusammengeschachtelten Esra-Nehemia-Buchs und dessen selbständigen Vorlagen zu unterscheiden. Von der ersten wird gewiß jede Anspielung im Buch auf göttliche Gebote auf die kanonisch gewordene Tora zurückgeführt. Das muß aber keineswegs schon für die Esradenkschrift (oder die Nehemiamemoiren gelten). Eine Durchmusterung der Anspielungen auf den Inhalt des "Gesetzes des Himmelsgottes" in den Vorlagen ist deshalb angebracht.

A. *Der Artaxerxes-Firman.* Die Sprache des Erlasses greift, wie oben angenommen, eine durch die Antragsteller geprägte Begrifflichkeit auf. Für sie liegt nahe, daß sich ihr Sprachgebrauch an den des Gesetzbuches anlehnt, das genehmigt werden soll. Zeigen sich dabei Verbindungen zum hebräischen Pentateuch? Sie ergeben sich in der Tat, aber für einen eingeschränkten Bereich. Der Vergleich erweist eine offenkundige Nähe zu jener Schicht, die gewöhnlich der Priesterschrift und dem Heiligkeitsgesetz zugewiesen wird.

1) Die Untergliederung in Priester, Leviten und Laien (7,13) entspricht den Rangstufen des Volkes in Num 1-10, nicht aber den Anschauungen des Deuteronomiums, wo Priester und Leviten eine Einheit bilden. Die weitere Gliederung in Sänger, Torhüter und "Gottgeweihte" (7,24) findet jedoch im Pentateuch nirgends eine Stütze, entspricht aber chronistischem Sprachgebrauch. (Handelt es sich um eine nachträgliche Ergänzung?)

2) Für die betonte Hervorhebung der "Freiwilligkeitsspenden" lassen sich als Parallelen *n^edābâ*-Opfer nach Ex 35,29; Lev 7,16 u.ä. anführen[295]; der entsprechende Ausdruck scheint im Deuteronomium eine eingeschränktere Bedeutung zu haben, nicht spontanes Geben betreffend, sondern entweder vom Maß des Ernteertrags (16,10) oder von einem Gelübde (23,24) abhängig gemacht zu werden.

3) Wenn Stiere, Widder und Schafe als hauptsächliche Opfermaterialien vorausgesetzt werden (7,17), entspricht das der Opfergesetzgebung in Lev 1ff., wo die gleichen Tierarten im Vordergrund stehen und darüber hinaus wie hier Mehl, Öl und Salz zum Speisopfer gefordert werden (Lev 2). Als Gußopfer wird Wein nach verwandten Abschnitten benötigt (Ex 29,40f.; Num 15,5 u.ö.). Sämtliche im Firman aufgeführte Materialien fehlen dagegen im Deuteronomium.

[295] Zum chronistischen Gebrauch s. Frei o. S. 55[85].

4) Dagegen erinnert die Einsetzung von Amtleuten(?) und Richtern (7,25) an eine entsprechende Vorschrift in Dtn 16,18. Der entsprechende Satz gehört jedoch nach den oben angestellten Erwägungen nicht zum ursprünglichen Wortlaut des Firman.
Aus dem ursprünglich aramäischen Dekret läßt sich also nur eine Reihe von relativ deutlichen Bezugnahmen auf Bestimmungen aus dem Umkreis von Priesterschrift und Heiligkeitsgesetz erschließen[296].

B. *Esraerzählungen.* Wenn die oben gegebene Analyse zutrifft, hat die Esradenkschrift nirgends ausdrücklich eine gesetzliche Vorschrift zitiert, aber auf zahlreiche Stellen angespielt, die im Pentateuch durchweg, soweit erkennbar, zu den mit den Siglen P oder H gekennzeichneten Textbereichen gehören. Allerdings ist die Bezugnahme meist nicht so eng und unmittelbar wie bei Beispielen aus dem Firman. Es genügt, an oben erzielte Ergebnisse zu erinnern.
1) Die Heimkehrerwallfahrt als Wiederholung des von Gott ermöglichten Exodus aus Äygpten wird nach dem Muster des Wüstenzuges, vor allem in Anlehnung an Num 3, von Esra so organisiert, daß Priester, Leviten und Laiengruppen getrennt marschieren. Das typologische Vorbild wird jedoch nicht sklavisch übernommen. Zwar wird die Priesterschaft wie in den Tagen des Mose nach Pinhas und Ittamar gegliedert. Doch schon die Leviten werden umgruppiert und nur die Namen des Stranges Mahli und Merari aufgenommen; an die Stelle der Stränge Gerschon und Kehat (Ex 6,16-19; Num 3,17-32) treten Gruppen minderen Rechts wie Sänger, Torhüter und Gottgeweihte (Esr 9,23f. vgl. 8,18-20). Die Laien werden in 12 "Stämme" unterteilt, von denen aber keiner einen altehrwürdigen Namen erhält. Zu dem großen Treck wird die alte Priesterweihformel "heilig für Jahwä" wieder mit Opfergaben in Beziehung gesetzt, doch auf 12 Priester ausgeweitet und nicht nur dem Hohepriester vorbehalten (Ex 28,36-38 vgl. mit Esr 8,28; 1/3Esr 8,57).
2) Das Nebeneinander von reichlichen Brandopfern und einem minder aufwendigen Sühneritus bei der ersten Begehung der Heimkehrer nach ihrer Ankunft am Tempel findet in Lev 23,15-21; Num 28,11-29,38 eine Entsprechung, wenngleich mit anderen Zahlenrelationen.
3) Die oben erschlossene Verdrängung des Meremot aus einer hohepriesterlichen Stellung läßt sich aus dem Beispiel der Betonung eindeutiger Geschlechterfolge in der Mosezeit, insbesondere beim Stamm Levi, rechtfertigen (Num 1; 3).

[296] Die These von Kellermann 1968a, daß das Deuteronomium die Basis des Esragesetzes darstelle, kann nur für 7,25 überzeugen; aber dieser Vers dürfte als einziger einen Nachtrag im Firman darstellen.

4) Der Angriff auf die Mischehen weitet, falls Rückgriff auf eine fixierte Schrift vorauszusetzen ist, ein Verbot der Verschwägerung mit den Bewohnern des Landes Kanaan (Ex 34,16; diesmal auch im Dtn: 7,3) auf die Nachbarvölker aus.
5) Die Gesetzesproklamation im 7. Monat dürfte auf die Sabbatjahrvorschrift Dtn 31,9-13 zurückweisen. Die dort vorgesehene Mitwirkung der gesamten Priesterschaft findet hier aber nicht statt.
6) Für das Laubhüttenfest fand das Volk nach Neh 8,13f. im Gesetz Moses die Vorschrift, daß die Israeliten während dieser Tage in Laubhütten wohnen sollen. Das wird befolgt, und zu diesem Zweck werden Zweige von Olivenbäumen, Myrten und Palmen und Laubbäumen abgeschlagen und zum Bau der Hütten auf Dächern und in Höfen verwendet, "wie geschrieben war". Im Pentateuch steht jedoch von den letzten Details nichts geschrieben. Zwar verordnet Lev 23,39-43 ein Wohnen in Hütten sowie den Gebrauch der Zweige - in etwas anderer Auswahl - von Palmen, Laubbäumen und Bachweiden, aber diese werden wohl beim Prozessionsumzug getragen, nicht zum Hüttenbau verwendet. Das Deuteronomium (16,13-15) erwähnt zwar das Fest und zentralisiert es in Jerusalem, was Neh 9 nicht ausgesagt wird, weiß jedoch überhaupt nichts von Zweigen und Hüttenbau.

Auch in diesem Fall fällt die unverkennbare Nähe zur Priesterschrift und zum Heiligkeitsgesetz auf. Das Deuteronomium steht höchstens für die Gesetzesproklamation am Anfang eines Sabbatjahres Pate, aber von diesem Brauch hat Esra vielleicht erst nach seiner Ankunft in Jerusalem erfahren und ihn deshalb erst nach Monaten sich zu eigen gemacht.

Allerdings fällt ins Auge, daß in den Esraerzählungen kein einziges Gesetz des Pentateuchs buchstabengetreu beachtet wird; durchweg ergeben sich "apparent discrepancies" zur kanonischen gewordenen Tora, wie sie uns vorliegt[297]. Das hat Houtman (1981) in einer beachtenswerten Studie zur Folgerung veranlaßt, daß Esra weder den heutigen Pentateuch noch eine seiner direkten Vorlagen, sondern eine der priesterlichen Schicht verwandte, aber andersartige Sammlung zur Verfügung gehabt habe, die sich vom Text des masoretischen Kanons ebenso unterschieden habe wie die in Qumran aufgefundene Tempelrolle vom Deuteronomium. Dem hält Williamson[298] entgegen, daß sich gerade in der Abweichung vom vorgegebenen Text die geistige Souveränität des Priesters zeige, der sich nicht dem Buchstaben verpflichtet wisse. Deshalb sei die der Ausgleich von unterschiedlichen Bestimmungen der Mosetora als "accumulation" gerade "one of the great legacies of Ezra himself". Für den Entscheid in

297 Williamson 1987, 93.

298 Ebd. 95.

dieser Frage könnten neben den genannten Befunden noch Umstände wichtig sein, die auffälligerweise bislang nicht beachtet worden sind, nämlich die chronologischen Angaben der Erzählungen, die sich mit keinem Kultkalender im Pentateuch zur Deckung bringen lassen.

2. *Die Kultzeiten der Esradenkschrift*

Von acht genauen Zeitangaben in den Esraerzählungen betreffen drei kultische oder quasi-kultische Termine. Überraschenderweise fügt sich keiner von ihnen in den Kultkalender ein, der jetzt mit dem Pentateuch verbunden ist. Als erstes Datum erwähnt Esra 7,9 den 1. des 1. Monats mit der merkwürdigen Bestimmung des Tages als "Grundlegung des Heraufzugs", was 1/3Esr 8,6 nicht einzuordnen weiß und deshalb streicht. Oben war vermutet worden, daß sich die Angabe auf das Eintreffen der Rückkehrwilligen am Kanal bei Ahawa (Esr 8,15) beziehe. Wie in allen anderen nachexilischen Texten kann der 1. Monat nur den Frühlingsmonat Nisan meinen. Sein 1. Tag bildet nach dem im Pentateuch erhaltenen Festkalender nur einen von zwölf gleichmäßig ausgestalteten Monatsanfangstagen (Num 28,11-15). Die Betonung des (bürgerlichen) Neujahrstages als Zeitpunkt einer - gewiß von Gott verordneten und feierlich begangenen - "Grundlegung" weckt die Frage (vgl. auch Esr 10,17 als Endpunkt der Reinigung von Mischehen), ob sich der Text auf eine gerade mit diesem Datum verbundene Exodustradition typologisch beruft, die freilich mit dieser Zuspitzung nicht in den alttestamentlichen Kanon miteingegangen ist. Nach dem Exodusbuch (12,29) sind die Vorfahren unmittelbar nach der Passahnacht aufgebrochen, die am 14. Nisan stattgefunden hatte. (Vgl. Num 9,1-10,11: unmittelbar nach Passa-Mazzot.) Von einer vorangegangenen Grundlegung verlautet dort nichts, es sei denn, man bezöge die vorangehende göttliche Ankündigung an Mose (Ex 12,1) auf ein solches Datum. Daß eine Grundlegung des Heraufzugs auf eine Exodustradition verweist, legt sich aber angesichts des Stichwortes *'ālâ* jedenfalls nahe.

Wie haben es Esra und seine Anhänger überhaupt mit dem Passahfest gehalten? Das nächste belegte Datum verlegt den Abmarsch aus Babylonien auf den 12. des 1. Monats (Esr 8,31 = 1/3Esr 8,60). Würde der Kultkalender des Pentateuchs zugrundegelegt, geschähe der Aufbruch zwei Tage vor der Passahnacht und dem anschließenden siebentägigen Mazzotfest (Lev 23,5; Num 28,16; vgl. 2Chr 35,16-18; Esr 6,19; Jub 49,1). Soll das heißen, daß Esra und seine Anhänger auf die Feier der Festwoche verzichtet haben? Während der Reise war das gewiß nicht durchzuführen. Andererseits ist es ziemlich ausgeschlossen, daß das israelitische Frühlingsfest in diesen Kreisen nicht bekannt und hoch geachtet gewesen war. Warum hat Esra die Abwanderung nicht bis auf die Zeit nach dem Fest, also um etwa zehn Tage, verschoben, wo doch am Sammelplatz

eine Feier gewiß leichter durchzuführen war? Der Ausfall von Passah und Mazzotfest, was beides eng mit dem Auszug aus Ägypten verknüpft war, überrascht angesichts der Rolle, die das typologische Wiederereignen des von Gott gewirkten Exodus für Esra zu spielen scheint. Einwenden ließe sich höchstens, daß für den Priester die Zentralisierung in Jerusalem (nach Dtn 16; vgl. 2Chr 30.35; Jub 49[299]) unabdingbar erscheint und daß er die Vorschriften für eine häusliche Familienfeier (Ex 12) entweder nicht kennt oder nicht anerkennt. Doch selbst dann, wenn das Schlachten des Passahlammes für ihn an den heiligen Ort gehört hätte und eben deshalb in Babylonien nicht möglich erschien, gab es keinen Grund, auf den Mazzenzyklus zu verzichten, der sogar - mit persischer Autorisierung - für die Gemeinde im fernen Elefantine obligatorisch vorgeschrieben[300] und später wohl auch in Qumran eingehalten wird[301]. Hat Esra womöglich das Passa-Mazzotfest zu einem früheren Datum im 1. Monat gefeiert, so daß das bereits am Kanal bei Ahawa geschehen konnte? Das würde die Schwierigkeiten beseitigen, die sich für einen auf das Kultgesetz verpflichteten Priester bei dem Ausfall einer solchen Festzeit ergeben.

Nicht weniger Rätsel ergeben sich aus den kalendarischen Angaben, die sich im Bezug auf Esra jetzt in Neh 8 und 9 finden. Zwar läßt sich der Bericht (8,1) über eine Versammlung des Volkes am 1. Tischri in Jerusalem mit den Kultterminen der priesterschriftlichen Schicht vereinbaren (Lev 23,23-25; Num 29,1-6). Ohne Basis in der kanonischen Tora ist jedoch der Brauch, daß am 2. Tischri sich die Volkshäupter zum Gesetzesstudium um Esra versammeln und dies sich anscheinend unmittelbar in der Feier des Laubhüttenfestes fortsetzt. Als erstes beschäftigt das Gremium nämlich eine Vorschrift, zum Laubhüttenfest Zweige abzuschlagen und Hütten zu bauen, "am Sukkot, am Fest im 7. Monat" (Neh 8,13-15 vgl. 1/3Esr 9,55). Das klingt so, als ob es nur ein einziges (Wallfahrts-)Fest (*ḥag*) im Tischri gäbe. Zählen der Tag der Gesetzesverlesung und der folgende mit dem Gesetzesstudium schon dazu; findet sich der Leser der Erzählung mitten im Festverlauf vor? Der Eindruck entsteht dadurch, daß auf die Kenntnisnahme des Gesetzes hin das Volk sich umgehend zum Bau von Hütten in der näheren Umgebung von Jerusalem, so will es scheinen, auf den Weg macht. Die tägliche Gesetzeslesung wird während einer Festwoche fortgeführt. Würden die Datumsangaben im Pentateuch für das Laubhüttenfest

[299] ThWAT 6, 659-682.

[300] APFC Nr. 21; TUAT 1, 253.

[301] 4Q259 (Mišmarot) ordnet die Priesterdienste für eine erste und eine zweite Passawoche. Sh. Talmon, The World of Qumran from within, Jerusalem-Leiden 1989, 159; F. García Martinez, The Dead Sea Scrolls Translated, Leiden 1994, 29.

auf den 15. Tischri (Lev 23,33; Num 29,12; ebenso Ez 45,25) zutreffen, wäre vorausgesetzt, daß die gesamte Volksgemeinde, abgesehen von ihren Häuptern, am 2. Tischri nach Hause gewandert wäre, um am 15. wieder für acht Tage in Jerusalem aufzutauchen. Doch das legt weder die enge Erzählfolge der Verse nahe, noch ist ein so schnelles Hin- und Herwandern historisch wahrscheinlich. Einfacher ist die Lösung, daß die Fixierung des Festes auf den 15. Tischri nicht bekannt ist[302].

Nicht weniger befremdet der 24. Tischri als Tag eines an die Feiertage sich anschließenden, kollektiven Fastens mit Sündenbekenntnis und nochmaligem Gesetzesvortrag Neh 9,1ff. Diesmal versammelt sich nicht das ganze Volk (wie 8,1.16), sondern nur die Männer, die "Söhne Israels". Wer von der Lektüre des Pentateuch her kommt, erwartet, daß ein solches Bußritual, zumal wenn es im Herbst stattfindet, an den Versöhnungstag angebunden wird, der am 10. Tischri durchgeführt wird (Lev 16,29ff.; 23,26ff.; Num 29,7ff.). Dann hätte die Begehung aber in die Zeit zwischen dem kultischen Neujahrstag und dem Laubhüttenfest gehört, also zwischen dem, was Neh 8,1-12 und 8,13-18 wiedergegeben wird. Von der so gewichtigen Feier am 10. Tischri, für die Mischna später "der Tag schlechthin" (deshalb "Joma" als Titel eines Mischnatraktats), ist in der Esrageschichte nicht die Rede, obwohl maßgebliche Ereignisse in den Tischri verlegt werden. Das hat verschiedenartige Erklärungen hervorgerufen[303]. Die einfachste Lösung ist zweifellos, daß in dem von Esra benutzten Gesetz der Versöhnungstag noch nicht auf den 10. Tischri festgelegt war[304]. Entweder war dort die Durchführung an den 24. Tischri gebunden, oder Esra konnte von sich aus dieses Datum festlegen. Was Neh 9 beschreibt, entspricht dann dem, was anderwärts als Versöhnungstag verordnet wird. Zwar werden die dafür nach Lev 16 so wichtigen Tierrituale nicht erwähnt, doch die Opferhandlungen fehlen auch bei den Festversammlungen nach Neh 8.

Aus dem Text den historischen Rückschluß zu ziehen, daß Esra tatsächlich wenige Tage nach dem Laubhüttenfest ein solches Bußzeremoniell durchgeführt hat, lehnen die meisten Kommentatoren ab, weil sie es für psychologisch unmöglich halten, daß auf die Hochstimmung jenes Festes schon einige Tage

302 In der Smitten 1973, 44; vgl. Rudolph 1949 (HAT) 151: Das Fest hängt "kalendarisch in der Schwebe".

303 Vermutet worden ist für die Nichterwähnung des 10. Tischri:
a) Der damalige Hohepriester sei von Esra als ungeeignet für das Ritual von Lev 16 angesehen worden, was die Begehung unmöglich gemacht habe; Schaeder 1930, 12[2].
b) Die Feier werde von Esra als selbstverständlich vorausgesetzt und deshalb nicht erwähnt, hätte also zwischem dem 1. Tischri und dem Laubhüttenfest bereits stattgefunden; Ahlemann 1942/43, 88.92; Myers 1965 (AB) 165.

304 Rudolph 1949 (HAT) 153.

später eine solche Bußstimmung sich habe breit machen können[305]. Häufig wird deshalb Neh 9 oder zumindest seine jetzige Stellung einem nachchronistischen Redaktor zugeschrieben[306]. Je später man aber die Einreihung von Neh 9 hinter Neh 8 ansetzt, um so unwahrscheinlicher wird sie historisch, weil ab der spätpersischen Zeit mit einer wachsenden Rolle des protomasoretischen Pentateuch als heiliger Schrift gerechnet werden muß und sich dann eine Ansetzung eines solchen Tages auf den 10. Tischri empfohlen haben würde. Oben war dargelegt worden, warum ein Fastenritual, das auf die noch bestehende Knechtschaft Israels unter fremder Herrschaft bezogen ist, durchaus nach der Begeisterung des Laubhüttenfestes, die von der Wiedervereinigung des Volkes Israel in seiner Heimat bestimmt war, seinen Platz und seinen Sinn hatte.

Die in den Esraerzählungen gebotenen Daten, insbesondere diejenigen, die kultische oder kultähnliche Zusammenkünfte betreffen, lassen sich also mit dem Kultkalender des Pentateuch nicht in Einklang bringen. In diesem Bereich wird die Diskrepanz zur protomasoretischen Tora, die sich oben auch bei anderen gesetzlichen Details ergeben hatte, am auffälligsten.

Die chronologischen Abweichungen lassen sich jedoch dann aus einem einheitlichen Prinzip heraus erklären, wenn man für Esra eine andere Tageszählung der Monate als die sonst im nachexilischen Alten Testament belegte voraussetzen dürfte, nämlich einen Monatsbeginn mit dem Erscheinen des Vollmonds und nicht des Neulichts. Es ist allgemein anerkannt, daß der israelitische Kalender um 600 v. Chr. unter babylonischem Einfluß den Jahresanfang vom Herbst (Tischri) auf das Frühjahr (Nisan) verlagert hat. Dieser Neuerung schließen sich zwar die Esrakapitel für die Zählung der Monate an, nicht jedoch für eine damit vermutlich gekoppelte Verlegung des Jahres- und Monatbeginns vom Vollmonds- auf den Neumondstags. Unter dieser Voraussetzung wäre begreiflich, warum Esra das größte Jahresfest, das Laubhüttenfest, mit den ersten Tagen des 7. Monats anheben läßt. Ebenso würde sich von daher ergeben, daß das zwar nicht erwähnte, aber vermutlich vorauszusetzende Passah-Mazzotfest in Babylonien vor dem Abmarsch unmittelbar nach dem 1. des 1. Monats, also nach - oder mit - der "Grundlegung des Heraufzugs" gefeiert worden ist. Dann war es am 12.1., dem Tag des Abmarsches, längst zu Ende.

In der älteren alttestamentlichen Überlieferung finden sich deutliche Hinweise, daß die beiden großen Jahresfeste, die je mit einem Vollmondsdatum beginnen, zugleich den Anfang von Jahr und Monat markiert haben. So findet

[305] Rudolph 1949 (HAT) 153; Williamson 1985 (WBC) 308; s.o. 3.2.

[306] Rudolph ebd.; Gunneweg 1987 (KAT) 120.

sich im "rituellen Dekalog" Ex 23,16b; 34,22b[307] die Vorschrift: "Das Fest der Lese (sollst du feiern) beim Herausgang/bei der Wende des Jahres." Unstrittig ist, daß sich aus dem hier genannten Erntefest das spätere Laubhüttenfest entwickelt hat. Wird aber sein Zeitpunkt an das Herausgehen oder die Wende des Jahres geknüpft, handelt es sich auf der alten Stufe zugleich um ein Neujahrsfest; der Jahresbeginn war also damals auf den ersten Vollmond nach der Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche gefallen. Die zeitliche Festlegung läßt sich wahrscheinlich auch aus Ps 81,4-6 erschließen: "Stoßt in das Horn am Neumonatstag (*ḥodäš*), am Vollmond für den Tag unseres Festes... denn Satzung für Israel ist es... als Zeugnis in Josef verordnet beim Auszug aus dem Land Ägypten." Zwar interpretieren die Exegeten das hebräische *ḥodäš* an dieser Stelle als "Neumond"[308], doch Snaith[309] hat überzeugend nachgewiesen, daß es sich an dieser Stelle (ausweislich des Parallelismus membrorum) wie auch bei der Datierung des Mazzotfestes mit dem gleichen Ausdruck im rituellen Dekalog Ex 23,15; 34,18 um den "new-month-day" handeln muß. Diese alten Texte belegen demnach nicht nur einen Fest- und Jahres-, sondern auch einen Monatsanfang nach dem Erscheinen des Vollmonds.

Hinter den Abweichungen im Kalender innerhalb der Esraerzählungen steckt also System. Nur die Fastenbegehung am 24. Tischri (Neh 9) läßt sich scheinbar nicht so glatt aus einem Vollmondskalender ableiten. Kombiniert man jedoch dieses letzte Datum mit ihm, fällt es auf das Datum eines 10. Tages nach dem Neulicht in der Mitte des Monats. Kann es Zufall sein, daß dann die gleiche astronomische Verortung vorausgesetzt wird wie beim 10. Tischri als Datum des Versöhnungstages im priesterschriftlichen Neumondskalender? Die Diskrepanz zwischen dem chronologischen System, das den Esraerzählungen wahrscheinlich zugrunde liegt, und demjenigen der jüngeren Pentateuchschichten erklärt sich also vollauf, wenn eine unterschiedliche luneare Orientierung in Rechnung gestellt wird.

Dem modernen Leser scheinen chronologische Differenzen belanglos. In nachexilischer Zeit werden sie aber im Bereich der religiösen Auseinandersetzungen immer gewichtiger und mit Welt- und Zeitschöpfung immer enger in Beziehung gesetzt. Das führt dann, mit den Henochtraditionen anfangend, sogar bis zum Schisma von Qumran, zum 364-Tage-Kalender als *status confessionis*. Von diesem Konstrukt ist in den Esrageschichten noch nichts wahrzunehmen.

307 Koch 1989, 60-63.

308 So wieder die Einheitsübersetzung.

309 Snaith 1947, 96-102.

Doch das Problem des Kalenders scheint schon eine maßgebliche Rolle zu spielen.

3. *Der Zweck des Gottesgesetzes in der Sicht Esras*

Nach landläufiger Ansicht beginnt mit Esra eine Gesetzesreligion und damit das "Judentum" in Abhebung vom alten, national bestimmten Israel. Indem das göttliche Gesetz verbindlich gemacht wird, so formuliert z.B. N. Noth, "wurde die Unterwerfung unter dieses Gesetz zum entscheidenden Bekenntnis der Zugehörigkeit zu Israel... An die Stelle der organischen Verbundenheit des alten Israel trat nunmehr der Kreis derer, die das Gesetz anerkannten"[310]; das Gesetz wird nunmehr zu einer "absoluten Größe von voraussetzungsloser-, zeit- und geschichtsloser Gültigkeit[311]. Weder der Artaxerxesfirman noch die Esraerzählung lassen von einer solchen Absicht irgendetwas erkennen. Vor allem die Aktion gegen die Mischehen, aber auch die eingestreuten Listen machen deutlich, daß es Esra auf Abstammung und Volkszugehörigkeit, nicht aber auf Bekenntnis ankam. Von einer bedingungslosen "Unterwerfung" kann dann schon bei Esra keine Rede sein, wenn man beachtet, wie großzügig er gesetzliche Vorschriften ohne strikte Rücksicht auf ihren Wortlaut zu handhaben scheint.

Esras Gesetzesverständnis wird insofern nur bruchstückhaft bestimmbar, als wesentliche Stücke der Esradenkschrift vermutlich verloren gegangen sind; es fehlen Nachrichten über die Regelung der Eigentumsverhältnisse der Heimkehrer wie über die Degradierung Meremots und die damit vermutlich verbundene Regelung priesterlicher Rangstufen. Immerhin spricht schon aus dem Firman eine eindeutig kultfunktionale Ausrichtung, und die Esrageschichte unterstreicht sie: Es geht um die Verherrlichung des Gotteshauses, um den heiligen Samen, der hier seinen Gottesdienst heilsam feiern soll, um heilige Tage, an denen das empfangene Gottesheil zur Begeisterung hinreißt (Esr 7,27; 9,2; Neh 8,9.11). Zweck der Tora ist also herauszustellen, was für Volk und Heiligtum rein und heilig, was unrein und abscheulich sein kann. Insofern entspricht Esras Auffassung derjenigen, die aus priesterschriftlichen oder ezechielischen Stellen zu diesem Thema zu erheben ist (Lev 10,10; 11,46f.; Ez 22,26; 44,23). Von einer Anweisung zur individuellen Seligkeit und zur Vollbringung guter Werke, wie sie später mit dem Begriff Tora verbunden worden ist, weiß Esra noch nichts. Vom paulinischen Nomosbegriff oder rabbinischer Halacha ist er noch

310 Noth 1969, 300.

311 Noth 1940, 71 = 1957, 114.

meilenweit entfernt, wenngleich die verbindliche Einführung eines Gesetzbuches einen allerersten Schritt in diese Richtung darstellt.

Wie Esras Mission ausgegangen ist, wird nicht berichtet. Die Erzählungen, deren Grundbestand er verfaßt hat, sind nur fragmentarisch erhalten. Vermutlich ist Esra mit seinen hochgesteckten Zielen nicht zum Erfolg gelangt. Die Eingangskapitel lassen erahnen, wie sehr er von einer intensiven Naherwartung erfüllt war, welche exilsprofetische Stimmen bei ihm geweckt hatten. Doch das "Freilassungsjahr", mit dem er startet, hatte die erhoffte eschatologische Wende nicht nach sich gezogen. Insofern war Esras Scheitern wohl unausweichlich. Manche seiner Reformen, etwa im Blick auf die Priesterschaft, hatten anscheinend keinen Bestand, wie die nachfolgende Wiedererlangung der Hohepriesterwürde durch das Geschlecht Jeschuas vermuten läßt.

Im Jerusalemer Tempel hat man anscheinend dennoch den von Esra überkommenen Firman überliefert und behütet, war er doch gegenüber persischen Behörden fortan der Ausweis für eine autorisierte und privilegierte Stellung der eigenen Bürger-Tempel-Gemeinde[312]. Im Zuge einer wachsenden Absonderung von den assyrisch-palästinischen Nachbarn bietet Esras Scheidungsaktion einen willkommenen Präzedensfall, der vom Redaktor in seiner Bedeutung noch gesteigert wird. Was Esra darüber hinaus gewollt und beabsichtigt hatte, wird anscheinend vergessen und verdrängt.

5. Rückblende: Frühere Erlasse persischer Könige nach dem Esrabuch

Um die Leistung Esras historisch zutreffend zu beurteilen, sind seine Maßnahmen zur Rückführung von Exilierten und zur Reform mit Maßnahmen zu vergleichen, die für vorangehende Jahrzehnte als (angebliche?) Eingriffe persischer Instanzen zugunsten (oder gegen) den Kult und das Volk in Jehud mitgeteilt werden. Im ersten Teil des jetzigen Esrabuchs werden andere Erlasse persischer Könige zitiert; zwei des Kyros, je einer von Dareios I. und Artaxerxes (vgl. o. 1.2).

312 Wie wichtig solche Erlasse auch unter späterer Fremdherrschaft gewesen sein können, zeigt eine kleinasiatische Analogie. Nach Tacitus, Annalen III 63 "beriefen sich die Milesier auf den König Dareios" und seine Verordnung über den Kult von Artemis und Apollon, als unter Tiberius - also ein halbes Jahrtausend später -, die Asylpraxis an ihrem Heiligtum bestritten wird - und setzen sich damit durch!

5.1 Kyros und Scheschbazzar

Dem masoretische Esra-Nehemia-Buch geht der Darstellung der Esrazeit in Esr 1-6 ein Buchteil voran, der von mehrfachen Ermächtigungen persischer Könige an Judäer zu Beginn der nachexilischen Zeit schreibt. Kein anderer Text im Alten Testament legt eine so ausgesprochen propersische Haltung an den Tag wie diese Kapitel. Begonnen wird mit einem preisenden Bekenntnis zur unmittelbaren Regung des göttlichen Geistes im ersten persischen Großkönig (1,1f.; 1/3 Esr 2,2f.): "Im ersten Jahr des Königs Kyros von Persien sollte sich erfüllen, was Jahwä durch Jeremia geweissagt hatte. Darum erweckte Jahwä den Geist des Königs Kyros von Persien." Danach wird das wichtigste Unternehmen dieser Epoche, der Wiederaufbau des zerstörten Heiligtums in Jerusalem, noch im gleichen Jahr in Angriff genommen, "gemäß der Ermächtigung des Königs Kyros von Persien" (3,7). Die Schilderung der Jahrzehnte bis zur Einweihung des neuerrichteten Tempels im 6. Jahr Dareios I. (515 v. Chr.) weist gegen Ende dankbar auf die erfolgreiche göttlich-großkönigliche Kooperation zurück: "Sie konnten den Bau vollenden, wie der Gott Israels es geboten und wie Kyros und Dareios und der Perserkönig Artaxerxes es befohlen hatten" (6,14); was dann durch den Schlußsatz des Kapitels bekräftigt wird: "Denn Jahwä hatte sie froh gemacht und ihnen das Herz des Königs von Assur zugewandt, so daß er sie bei der Arbeit am Hause Jahwäs, des Gottes Israels, unterstützte" (6,22; 1/3Esr 7,15). Von der zwiespältigen Haltung der Texte der Esraepoche, wo einerseits die gute Hand Gottes anerkannt wird, die über dem Perserkönig waltet, andererseits aber bleibende Knechtschaft beklagt wird (Esr 9,8; Neh 9,36), ist in den Eingangskapiteln nichts zu spüren. Während die spätere Esra- und Nehemiadarstellung dem Faden einer fortlaufenden Erzählung folgt und narrative Passagen überwiegen, verhält es sich Esr 1-6 anders. Bisweilen tauchen nur knappe erzählende Bemerkungen auf, um zeitliche Lücken zwischen ausführlich zitierten Urkunden zu überbrücken. Vermutlich verfügte der Verfasser von Esr 1-6 über keinerlei erzählende Schriftquellen, sondern nur über einige Dokumente aus dem Jerusalemer Tempelarchiv und einige Daten aus mündlicher Überlieferung über die Zeit der Vorfahren. Was als Erzählung eingestreut ist, wurde von jenem selbständig formuliert; daher der deutliche Unterschied in den Gliedgattungen im Vergleich zu Esr 7-10; Neh 1ff.

Aus der Zeit des Kyros führt der Abschnitt 6,3-5 (1/3Esr 6,23-25) einen aramäischen Erlaß an, der die Abschrift einer Aktennotiz im Archiv von Ekbatana sein soll. Dessen Präskript wird durch eine erzählende Einleitung ersetzt:

> Im ersten Jahr des Königs Kyros hatte König Kyros einen Befehl erlassen, der das Gotteshaus in Jerusalem betraf:
> "Das Haus soll wieder aufgebaut werden als Ort, an dem man Opfer darbringt. Seine Fundamente sollen erhalten (?) bleiben. Seine Höhe soll '30 Ellen, seine Länge' 60 Ellen betragen, seine Breite '20' Ellen. Auf drei Lagen Quadersteine soll eine Lage Holz kommen. Die Kosten bestreitet der königliche Hof. Auch soll man die goldenen und silbernen Geräte des Gotteshauses zurückgeben, die Nebukadnezzar aus dem Tempel von Jerusalem weggenommen und nach Babel gebracht hat. 'Alles' soll wieder an seinen Platz in den Tempel zu Jerusalem kommen und in das Gotteshaus 'gebracht werden'."

Erstaunlich ist, wenn auch nicht undenkbar, daß im Marduktempel das Beutegut aus Jerusalem nach so langen Jahrzehnten noch einen eigenen Platz einnimmt. Für die Echtheit des Erlasses sprechen analoge kultische Wiederaufbaumaßnahmen an babylonischen Tempeln wie dem Eanna in Uruk und dem Enumah in Ur, wo Bauziegel den Stempel des Kyros tragen, ebenso ein Absatz im Kyroszylinder, nach dem der Perserkönig die aus Babylonien entführten Götter wieder an ihre angestammten Heiligtümer zurückgebracht hat, damit sie da für das Leben des Königs beten[313].

Zum zitierten Kyroserlaß paßt ein hebräisches Geräteverzeichnis, das 1,7-11; 1/3Esr 2,9-12 erzählend eingeführt und dann im Auszug wiedergeben wird:

> König Kyros gab die Geräte des Hauses Jahwäs zurück, die Nebukadnezzar aus Jerusalem weggeschleppt und in das Haus seines Gottes gebracht hatte. König Kyros von Persien übergab sie dem Schatzmeister Mithredat, und dieser zählte sie Scheschbazzar, dem Nasi von Juda, vor. Das war ihre Zahl: 30 goldene Agartālim, 1000 silberne Agartālim, davon 29 ausgesuchte (oder: Duplikate?). 30 goldene Schalen, abgeänderte (verarbeitete?) silberne Schalen 410. 1000 andere Gerätschaften. Insgesamt 5400 (1/3Esr 5469) Geräte (aus Silber und Gold)[314].

Auf die Genauigkeit der Zahlen ist hier wie sonst im Buch kein Verlaß. Dagegen wirken die einzelnen Posten an sich verläßlich, nur daß leider das Fremdwort *ᵃgarṭāl* ungeklärt ist. Der Abtransport des Tempelinventars beim Untergang Jerusalems war 2Chr 36,18 eigens hervorgehoben. In der Exils-

313 TUAT 1, 409, 32-35; Williamson 1985 (WBC) 81.

314 Zum Text Williamson 1985 (WBC) 5f. Die Diskrepanz der Gesamtzahl zu den Einzelzahlen vorher ließe sich erklären, wenn der letzte Posten bronzene Gefäße (2Kön 25,4-16) umfaßte; "Gold und Silber" sind wahrscheinlich Dittografie aus V. 11.

profetie spielte die Hoffnung auf ihre Heimführung eine große Rolle[315]. So nimmt nicht Wunder, daß ihre Rückgabe den Exilskreisen, die bei der persischen Behörde vorstellig werden, ebenso nötig erscheint wie der Wiederaufbau des Tempels. An den *kelîm* hängt eine Qualität der Heiligkeit, die den Zweiten Tempel zum legitimen Nachfolger des Ersten macht, selbst wenn keine direkte Gotteserscheinung ihn wie einst den salomonischen (2Chr 7) eröffnet. Leider wird nicht deutlich, um welche Gerätschaften es sich handelt. Die zahlreichen, für den Kult notwendigen Schalen zum Opferblut waren nach alttestamentlichen Angaben aus Bronze (Ex 27,3; 38,3 vgl. 1Kön 7,45; 2Chr 4,16), scheinen also hier nicht im Vordergrund zu stehen. Dagegen wird Gold für Räuchergefäße benötigt (Num 7,13-85, mit Silber für Speisopferschalen; 1Kön 7,50; 2Kön 25,15 vgl. 1Chr 28,17; 2Chr 4,8.22). Bei solchen Stücken ist kunstvoller symbolischer Schmuck vorauszusetzen, das würde ihre Wegführung in den babylonischen Haupttempel zum Ausweis der Überlegenheit babylonischer Götter über den kleinen Gott von Jerusalem verständlich machen. Für die goldenen und silbernen Gegenstände ließe sich auch an Krüge zur Libation, an Opfermesser, womöglich an Musikinstrumente, die 10 Leuchter oder gar den goldenen Schaubrottisch denken (1Kön 7,48f. vgl. 1Chr 28,16; 2Chr 4,7). Als Teil der Ausstattung des Ersten Tempels bürgen sie nach der Rückkehr in die alte Kultstätte für die Kontinuität göttlicher Präsenz.

An das Dokument schließt sich eine knappe Notiz an (1,11b): "Das alles ließ Scheschbazzar heraufbringen, als die Gola heraufgeführt wurde aus Babel nach Jerusalem." Das wiederholt benutzte Stichwort *'ālâ* läßt bereits Scheschbazzars Rückkehr als zweiten Exodus erscheinen. Ihm wird schon die Leitung eines Heimkehrerzugs zugeschrieben, wie sie ähnlich später nicht nur für Esra, sondern bereits Esr 2,1 für Serubbabel und Jeschua vermeldet wird. Wie weit ist die Notiz verläßlich?

Scheschbazzar war zweifellos eine historische Gestalt. Er wird im aramäischen Dokument 5,14-16 als Statthalter von Jehud mit der Rückführung der Geräte (nicht der Menschen) und der Grundsteinlegung des Zweiten Tempels in Jerusalem verbunden. Vermutlich ist der 6,3-5 im Auszug wiedergegebene aramäische Kyrosentscheid ein Teil des ihm einst übergebenen Firman gewesen. An diesen beiden Stellen ist jedoch von einer Repatriierung nicht die Rede. Von ihr abgesehen, läßt sich die Tätigkeit dieses Mannes mit triftigen Gründen nicht bestreiten. Die Wiedererrichtung eines zweiten Tempels in Jerusalem im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts steht außer Zweifel; ebenso sicher dürfte sein, daß es dazu einer Genehmigung der persischen Behörde bedurfte. Zwar

315 Jes 52,11f. vgl. Dan 1,2; 5; ThWAT 4, 184f.

wird der Tempelbau knapp zwei Jahrzehnte später erst unter Serubbabel und Jeschua energisch in Angriff genommen und vollendet, wie sich dem Haggai- und dem Sacharjabuch entnehmen läßt. Doch für die Tätigkeit dieser beiden ist nirgends von einer eigenen persischen Autorisation die Rede. Vielmehr gibt ein Esr 5f. mitgeteilter Schriftwechsel kund, daß unter Dareios I., d.h. zur Zeit Serubbabels, ein älterer Erlaß Kyros bestätigt worden ist. Die Erzählung setzt dort überdies hinzu, daß aufgrund der alten Verfügung die Arbeiten wieder aufgenommen worden sind. Demnach spricht alles dafür, daß tatsächlich Scheschbazzar ein von Kyros Bevollmächtigter gewesen war, der die weggeführten Tempelgeräte in die Heimat zurückbrachte, dort als Statthalter gewirkt und den Altar wiederhergestellt hat. Dann aber scheint sein Vorhaben ins Stocken geraten zu sein; sei es, daß er früh verstorben, sei es, daß er von den Persern abgesetzt oder an innerjudäischen Auseinandersetzungen gescheitert war. War seine Beauftragung aber darüber hinaus mit einem Heraufzug der Gola verbunden, wie 1,11 behauptet?

Vor der Nachricht über Scheschbazzars Beauftragung findet sich im 1. Kapitel des Esrabuches ein anderer, in hebräischer Sprache wiedergegebener Erlaß des Kyros, der ganz anders als der nüchterne Wortlaut des aramäischen Erlasses in 6,3-5 mit einer hohen Rühmung des Jerusalemer Gottes einhergeht und die Rückkehr aller Exulanten verordnet, was im gesamten Reich kundzumachen sei (1,2-4; 1/3Esr 2,2-6):

> So spricht der König Kyros von Persien. Alle Königreiche der Erde hat mir Jahwä, der Gott des Himmels verliehen. Er hat mich persönlich besucht (*pqd*), um ihm ein Haus in Jerusalem in Juda zu bauen. Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört - sein Gott sei mit ihm! - soll nach Jerusalem in Juda hinaufziehen und das Haus Jahwäs, des Gottes Israels, aufbauen; er ist der Gott, der in Jerusalem west. Alle, die zurückbleiben an Orten, wo es (das Volk) wohnte, die Männer der jeweiligen Gemeinde, sollen es unterstützen mit Silber und Gold, mit beweglicher Habe und Vieh, neben freiwilligen Spenden für das Haus Gottes in Jerusalem.

In Themenstellung und Wortwahl erinnert der Erlaß verblüffend an den Artaxerxes-Firman 7,12-26; doch wird hier in 1,2-4 viel weiter ausgegriffen und viel alttestamentlicher formuliert.

1) Der Himmelsgott wird mit seinem Eigennamen Jahwä verbunden.

2) Sein persönliches Verhältnis zum Perserkönig wird hervorgehoben.

3) 7,13 spricht von freiwilliger Heimkehr und rechnet durchaus damit, daß ein Teil der Judäer in Babylonien verbleibt; hier hingegen wird angeordnet, daß "jeder" aus seinem Volk zurückkehrt.

4) Während 7,16 möglicherweise mit Freiwilligkeitsopfern auch von Nichtisraeliten gerechnet wird[316], wird 1,4 den Babyloniern als Pflicht auferlegt, die Rückwanderer nicht nur mit Reiseproviant, sondern mit Silber und Gold auszustatten.

Legt der Vergleich nicht den Schluß nahe, daß es sich in 1,2-4 um eine nachträgliche überhöhende Fiktion in Anlehnung an 7,12-26 (und 6,3-5) handelt? Dahinter scheint das Anliegen zu stehen, die Heilswende für Israel mit dem hochgeschätzten Kyros einsetzen zu lassen und das zu einem Termin, der dem Rhythmus eines Freilassungsjahres von 49/50 Jahren nach dem Untergang Jerusalems entspricht[317]. Voraussetzung scheint weiter die unhistorische, chronistische Auffassung zu sein, daß die gesamte Bevölkerung Judas nach Babylonien deportiert worden war (2Chr 36,20)[318].

Für die Zeit des Kyros ergibt sich also hinsichtlich persischer Reichsautorisation, daß der erste Perserkönig die Rückführung von Kultgeräten und den Wiederaufbau des zerstörten Tempels in Jerusalem genehmigt und unterstützt hat. Eine Erlaubnis der Heimkehr von Exulanten hat er aber nicht erteilt, was angesichts der Verhältnisse der persischen Frühzeit auch kaum durchführbar gewesen wäre, und in die inneren Verhältnisse der Kultgemeinschaft in Jehud nicht eingegriffen. Hat nach seinem Tod ein anderer Perserkönig vor Artaxerxes I. eine solche Erlaubnis zur Rückwanderung erteilt?

5.2 Dareios und Serubbabel

Aus der Zeit Dareios I. wird Esr 5,6-6,12 = 1/3Esr 6,7-33 ein Schriftwechsel des Satrapen von Abar-Nahara mit der Reichszentrale wiedergegeben. Angesichts der Wiederaufnahme des Bauens am Jerusalemer Tempel fragt der Amtsträger an, ob wirklich eine Genehmigung des Königs Kyros für das Unternehmen im Staatsarchiv nachzuweisen sei. Die Antwort, deren Anfang wie bei ähnlichen Schreiben in Esr 1-6 weggebrochen ist, bietet zunächst den oben gegebenen aramäischen Kyroserlaß im Auszug, dann aber eine eigene Stellungnahme des Dareios mit der Aufforderung, die Arbeiten fortan nicht zu behindern. Zusätzlich wird befohlen:

[316] S.o. 3.1.

[317] S.o. 4.1.

[318] Bickermann 1946 hat den unstreitig vorliegenden Unterschied in der Gattung zwischen 1,2-4 und 6,3-5 dahin interpretiert, daß beide Urkunden echt sein müssen; so auch Widengren 1977, 519; Williamson 1985 (WBC) 7. Doch die Abhängigkeit des hebräischen Erlasses vom aramäischen in 7,12-26 tritt beim Einzelvergleich zu deutlich hervor; vgl. Blenkinsopp 1989 (OTL) 74.

> Von mir ergeht Befehl, wie ihr die Ältesten der Judäer dort beim Bau jenes Gotteshauses unterstützen sollt. Aus den königlichen Einkünften, die Abar-Nahara aufbringt, sollen die Kosten genau beglichen werden für jene Männer, damit sie nicht aufgehalten werden. Auch ist jeden Tag ohne Versäumnis zu liefern, was nach Angabe der Priester von Jerusalem an Stieren, Widdern und Lämmern als Brandopfer für den Gott des Himmels benötigt wird, auch Weizen, Salz, Wein, Öl. So mögen sie dem Gott des Himmels wohlgefällige Opfer darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten.
> Schließlich ergeht von mir Befehl: Jedem, der diesen Erlaß mißachtet, reiße man einen Balken aus seinem Haus und pfähle ihn auf diesem Balken; sein Haus soll wegen seines Vergehens zum Trümmerhaufen(?) werden. Der Gott aber, der seinen Namen dort wohnen läßt, vernichte jeden König und jedes Volk, die sich unterfangen, den Erlaß zu mißachten und jenes Gotteshaus in Jerusalem zu zerstören. Ich, Dareios, habe den Befehl gegeben. Man befolge ihn genau (6,8-12).

Dareios geht allein darin über seinen Vorgänger hinaus, daß die Staatskasse nicht nur zu Aufwendungen für den Tempelbau angewiesen wird, sondern auch für den täglichen Opferbetrieb, der mit einer Königsfürbitte verbunden sein soll (von Aufwendungen für Feste ist dagegen nicht die Rede, anders 7,21f.?). Darin besteht aber die einzige zusätzliche Vergünstigung. Von einer Rückkehr der Exilierten verlautet hier wie sonst unter Dareios nichts[319].

Dennoch setzen viele Alttestamentler die große, entscheidende Rückwanderung aus dem Exil nach Judäa unter eben diesem König an. Anlaß dafür gibt eine Personenliste, die in Esr 2 mit einem unter Dareios I. tätigen Statthalter Serubbabel verbunden ist. Sie hat sich uns als ein Verzeichnis der Provinzbewohner aus der Zeit nach Esra erwiesen (o. 4.4). Warum ist sie nachträglich mit Serubbabel und einer Rückwanderung von Exilierten verknüpft worden? Das nötigt erneut zu einem literaturgeschichtlichen Exkurs.

Wie sich ergeben hat, ahmt der Eingang des jetzigen Esrabuches in Kap. 1f. den Anfang der älteren Esraerzählung nach. Die Anlehnung an die Esradarstellung reicht jedoch über das Kyrosedikt und die Scheschbazzar-Mission hinaus, sie prägt das gesamte Textgefüge in Esr 1-6. Parallel lassen sich nebeneinander stellen:

319 "Als sicher" gilt Gunneweg 1985 (KAT) 100, daß der Briefwechsel mit Dareios "nicht authentisch" ist. Andererseits hält er es für "sehr wahrscheinlich", daß "die persische Zentralregierung die Wiederherstellung von Tempel und Kult gestattete" (S. 110).

Königserlaß und Ausführungsnachricht	Esr 1	Esr 7
Heimkehrerliste	Esr 2	Esr 8,1-14
Kultversammlung in Jerusalem mit Laubhüttenfest	Esr 3	Neh 8
Auseinandersetzung mit Nichtjudäern	Esr 4	Esr 9f.

Nur der Schlußabschnitt über den Tempelbau und ein sich anschließendes Passahfest Esr 5.f. findet im Esrakomplex Kap. 7ff. keine Entsprechung. Sonst ist der Aufbau beider Teile so ähnlich, daß schriftstellerische Absicht vorliegen wird. Williamson (1983) hatte daraus geschlossen, daß Esr 1-6 eine jüngere Komposition als die späteren Buchteile darstelle, bei der isoliert vorliegende Dokumente in (typologischer) Anlehnung an die Esra-(und Nehemia-)Erzählung zu einem geschichtlichen Ablauf verknüpft worden sind. Der Bau und die Weihe des Zweiten Tempels führten jedoch über jene jüngeren Analogien hinaus, weil er den Höhepunkt nachexilischer Wiederherstellung des Volkes bedeutete.

Den Verfasser der sechs Kapitel leitet in der Tat ein Bestreben, die Zeit unter den Großkönigen Kyros und Dareios I. bzw. unter den Judäern Serubbabel und Jeschua höher als die späteren Entwicklungen zu werten und zur entscheidenden Wende der nationalen Geschichte zu erklären. Nach diesem gewaltigen Auftakt unter den ersten Perserkönigen erscheint dann Reform und zweite Rückwanderung zur Zeit Artaxerxes und Esras wie ein schwacher Nachklang. Der Eindruck einer damaligen, in sich zusammenhängenden Gründungsepoche, wird (trotz Verweis auf eine jahrzehntelange Pause beim Tempelbau 4,1-24) dadurch hervorgerufen, daß die Statthalter Scheschbazzar und Serubbabel zwar nicht ausdrücklich, aber durch Bezug auf die gleiche Rückwanderung deutlich mittelbar gleichgesetzt werden (vgl. 1,11 mit 2,1; 3,8ff. mit 5,16). Wie jetzt die ersten Kapitel vorliegen, schließen sie zeitlich und sachlich bruchlos an das Chronikbuch an und dürften dem (oder einem) Chronisten zu verdanken sein, in dessen Sprache und Vorstellungswelt sie sich durchweg einfügen.

Da sowohl Scheschbazzar wie Serubbabel akkadische Eigennamen führen, kann es sich nicht um einen Doppelnamen handeln, wie er bei Israeliten in fremder Umgebung bisweilen üblich ist, die neben dem hebräischen einen einheimischen Namen tragen (vgl. Saulus/Paulus). Also handelt es sich von Haus aus um zwei verschiedene historische Persönlichkeiten. Sie werden irrtümlich gleichgesetzt, weil Esr 2 eine Personenstandsliste aufgreift, welche diejenige umfassen soll, die zusammen mit Serubabbel, Jeschua und 10(?) anderen Führern aus der babylonischen Gola heraufgezogen waren und, im Mutterland angelangt, eine gewaltige Spende für den Tempelbau entrichtet haben. Die Liste, die Neh 7 wiederholt wird, spiegelt wahrscheinlich eine tatsächlich einmal durchgeführte Zählung in der Provinz (*m^edînā*) oder ihrer

judäischen Bürger-Tempel-Gemeinde wieder. War sie aber von jeher auf Repatriierte bezogen? Denn sie zählt rund 50000 erwachsene Personen, Kinder nicht mitgerechnet (Esr 2,64f. = 1/3Esr 5,41f.; Neh 7,66f.). Wie sollte im altorientalischen Altertum eine so hohe Zahl von Zivilisten von Babylonien her das Eufrattal aufwärts und über die syrische Hochfläche nach Jehud gelangt sein? Schon für eine Armee dieses Ausmaßes hätten Verpflegung und Quartierbeschaffung erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Wie kann ein nichtmilitärischer Treck damit fertig geworden sein? Selbst den unwahrscheinlichen Fall angenommen, daß ein solcher Zug unternommen und ans Ziel gebracht worden wäre, woher sollte dann in der kleinen und verarmten Provinz das Land für Arbeit und Ernährung einer riesigen Welle von Neusiedlern genommen werden? Auch der Versuch mancher Exegeten, die Repatriierung in die Zeit des Kambyses und Dareios I. zu verlegen[320], beseitigt das Dilemma nicht. Mit gutem Grund ist die Mehrheit der Exegeten der Ansicht, daß es sich um ein Verzeichnis entweder der gesamten Bevölkerung von Jehud oder einer ihre Mehrheit umfassende, auf den Jerusalemer Tempel ausgerichtete Gemeinde handelt[321]. Das schließt nicht aus, daß Esr 2,1 insofern eine richtige Erinnerung erhalten hat, als wahrscheinlich um 520 Serubbabel und Jeschua mit einem angemessenen Gefolge - aber nicht mit Zehntausenden! - von Babylonien nach Jehud übergewechselt waren.

Demnach ist der Bau des Zweiten Tempels in Jerusalem hauptsächlich von der im Land verbliebenen Bevölkerung in Angriff genommen und 515 vollendet worden. Das geschah mit Unterstützung der persischen Zentrale und unter der Leitung eines von den Persern ernannten, vermutlich der Exilsgemeinde entstammenden Statthalters Serubbabel. Die Exulanten mögen einen finanziellen Beitrag dazu geleistet haben; von einer größeren Heimkehrergruppe kann aber im 6. Jh. noch nicht die Rede sein. Dann aber war die Aktion Esras 458 die erste Repatriierungsmaßnahme, die diesen Namen verdiente[322]. Sie hat der Provinzbevölkerung nicht nur frisches Blut zugeführt und ihre Zahl

320 Rudolph 1949 (HAT) XXVI; Galling 1964, 89-108; wieder erwogen von Donner 1986, 411.

321 Mowinckel 1964 I 59f.64; Herrmann 1973, 573; Gunneweg 1985 (KAT) 65f.; Williamson 1987, 31; Blenkinsopp 1991, 26-47. Die einzige außerbiblische Nachricht von deportierten Bevölkerungsgruppen aus Babylon während der Perserzeit ist aus Texten, die im nordsyrischen Nerab gefunden worden, zu erschließen. Doch dabei handelt es sich "fast ausschließlich" um "Mitglieder einer einzigen Familie". S. Timm, Die Bedeutung der spätbabylonischen Texte aus Nērab für die Rückkehr der Judäer aus dem Exil, in: M. Weippert/S. Timm/M. Görg, Meilenstein, Fs. Donner (ÄAT 30) 1995 (276-288) 280.

322 Der aramäische Beschwerdebrief aus Samaria an Artaxerxes I. Esr 4,12 (vgl. 1/3Esr 2,17) setzt eine Rückwanderung nur unter diesem König, also unter Esra, voraus; vgl. Williamson 1983, 16[44].

erheblich vermehrt, sondern vermutlich auch ihr nationales und religiöses Selbstbewußtsein außerordentlich bestärkt, selbst wenn Esras hochfliegende Pläne nicht alle in Erfüllung gegangen sein sollten.

5.3 Ein weiterer Artaxerxes-Erlaß?

Einen Briefwechsel zwischen einem Befehlshaber Rechum aus Samaria mit seinen Genossen und einem König Artaxerxes geben Esr 4,8-24 = 1/3Esr 2,15-25 wieder. Rechum berichtet, daß die Judäer, "die aus deinem Bereich zu uns heraufgezogen sind nach Jerusalem, im Begriff stehen, die aufrührerische und böse Stadt (wieder) zu erbauen, und ihre Mauern 'wollen sie fertig stellen'". Der König wird ersucht, "im Buch der Denkwürdigkeiten deiner Väter" dem schändlichen Charakter der Stadt nachzuforschen. Das Antwortschreiben des Königs bestätigt das Ergebnis, daß Jerusalem seit Urzeiten aufrührerisch gewesen ist, gewaltige Könige von dort über ganz Abar-Nahara geherrscht und Steuern eingetrieben haben. Folgerung: "Die Stadt darf nicht (weiter) gebaut werden, bis von mir Befehl ergeht." Der Abschnitt schließt mit der Nachricht, daß Rechum mit einer bewaffneten Abteilung nach Jerusalem marschierte und "die Arbeit am Haus Gottes... bis zum 2. Jahr des Königs Dareios" unterblieben ist.

Was der königliche Antwortbrief verlauten läßt, beinhaltet keine Autorisation regionaler Eigenständigkeit, sondern das Gegenteil. Obwohl in Reichsaramäisch abgefaßt, wirft der Text eine Fülle historischer Probleme auf. Einmal befremdet, daß Artaxerxes vor Dareios, offensichtlich dem ersten dieses Namens, eingeordnet wird. Wenn es sich um Artaxerxes I. in der ersten Phase seiner Regierung handelt - ab 445 erlaubt er Nehemia ausdrücklich den Mauerbau in Jerusalem - befremdet zum andern ein solches Verbot bei einem Herrscher, der sonst Jehud freundlich gesonnen ist. Drittens verwundert, daß trotz des schlagenden, negativen Befundes die Arbeiten in Jerusalem nur bis auf weiteres verboten werden. Vor allem ist es schier undenkbar, daß in Dokumenten eines persischen Archivs - selbst wenn umfangreiche Bestände babylonischer Archive übernommen worden sind - früheren Königen von Jerusalem eine Machtfülle zugeschrieben sein sollte, wie sie nicht einmal den alttestamentlichen Königsbüchern zu entnehmen ist. In diesem Fall hat Gunneweg Recht, wenn er die Historizität dieses Briefwechsels gegenüber seinen Verteidigern entschieden in Abrede stellt[323]. Nicht auszuschließen ist allerdings, daß hinter der auffälligen Befristung "bis von mir Befehl ergeht" (4,21) sich eine zutreffende Erinnerung

323 Gunneweg 1985 (KAT) 91f. gegen Meyer 1896, 57-59; Rudolph 1949 (HAT) 40-45.

verbirgt. Vielleicht waren tatsächlich im Gefolge der Reformen Esras Bestrebungen aufgekommen, die Jerusalemer Stadtmauern in Stand zu setzen, was der Firman Esr 7,12-26 nicht vorgesehen hatte. Dann hätte das Einschreiten eines Befehlsgewaltigen (*b^{e}ʿel ṭ^{e}ʿem*) aus Samaria (wohl nicht des Statthalters) durch eine entsprechende königliche Order für einen Abbruch solcher Pläne gesorgt, bis durch Nehemias Erscheinen das Blatt sich wendete.

6. Nehemia und seine Eingriffe in kultische Angelegenheiten

6.1 (Erste) Statthalterschaft und Mauerbau

Zwölf Jahre nach Esra wird mit Nehemia ein anderer exilierter Judäer von Artaxerxes in das Land der Ahnen entsandt; diesmal nicht zur Konsolidierung der Kultgemeinschaft nach Regeln der lokalen Gottheit, sondern zur Wahrnehmung der Statthalterschaft[324]. Nehemias zwölfjährige Tätigkeit in diesem Amt (von 445-433) beschränkt sich nach der von ihm verfaßten Denkschrift[325] (während dieses ersten Zeitraums) auf politische Maßnahmen, die er entschlossen mit dem Ziel verfolgt, die Provinz gegenüber den Nachbarprovinzen abzugrenzen und ihre innere Ordnung soweit wie möglich zu sichern. Nach dem Eintreffen in Jerusalem beginnt er deshalb sofort mit dem Wiederaufbau der Stadtmauer, was er in der Rekordzeit von 52 Tagen vollendet haben will (6,15). Bestrebungen zur Errichtung einer Mauer gab es in Jerusalem vielleicht schon vorher (s. oben; nach Esras Weggang?); sie waren aber dann damals von der Zentralregierung untersagt worden. Nun baut Nehemia die Stadt zu einer Festung mit einer eigenen Burg (2,8; 7,2) aus, was gewiß mit

[324] In einem vielbeachteten Aufsatz hat A. Alt (1934 = 1953, 333[2]) die These aufgestellt, der Titel *päḥâ* in Verbindung mit Scheschbazzar und Serubbabel bezeichne nicht, wie gewöhnlich, den Statthalter oder Unterstatthalter, sondern einen außerordentlichen Kommissar; denn Juda/Jehud sei erst durch Nehemia zu einer selbständigen Provinz geworden und vorher dem Statthalter von Samaria unterstellt gewesen. Die These scheitert schon daran, daß Nehemia von Statthaltern, die vor ihm (in Jerusalem) gewesen sind, spricht (Neh 5,14f.), aber auch am archäologischen Fund eines Krugstempels mit dem Siegel eines *pḥw'* Elnatan aus früherer Zeit; s. Williamson 1988. Der aramäische Titel bezeichnet nirgends einen Beamten mit befristetem Sonderauftrag; zum Befund T. Petit, L'évolution sémantique des termes hebreux et araméens PḤH et SGN et accadien PAḪATU et ŠAKNU, JBL 107 (1988) 53-67. Allerdings erweckt Neh 2 den Eindruck, daß der Posten zeitweise unbesetzt war.

[325] Der Ich-Bericht Nehemias wird (anders als im Fall Esra) von den Exegeten für authentisch gehalten. Wer freilich seiner literarkritischen Phantasie freien Lauf gibt, mag wie J. Becker (NEB) 8 die Echtheit bestreiten.

großköniglicher Genehmigung geschieht und Jerusalem über benachbarte Provinzhauptstädte wie Samaria weit hinaushebt[326].

Folgt man dem Gang der Icherzählung im Nehemiabuch, hat Nehemia während der Bauphase zweimal eine Versammlung des Qahal zusammengerufen. Angesichts krasser Unterschiede zwischen einer vornehmen, besitzenden Oberschicht und einer verelendeten Unterschicht läßt er einen allgemeinen Schuldenerlaß sowie die Rückübertragung von Erbland an frühere Eigentümer, die durch die Not der Zeit zur Veräußerung gezwungen gewesen waren, die Gemeinde beschließen und beschwören (Neh 5). Das erinnert an Bestimmungen zum Sabbatjahr (Dtn 15,1-6). Nehemia führt aber die Maßnahme anscheinend abgesehen von einem kultischen Zeitrhythmus durch (anders Esra? S.o. 4.1); er beruft sich vielleicht deshalb nicht auf ein göttliches Gebot, sondern allein auf die jetzt dringend nötige Solidarität der Volksgemeinschaft. Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Mauerbau ordnet er mittels einer zweiten Versammlung einen Synoikismus für das ruinierte und nur spärlich besiedelte Jerusalem an, d.h. eine Auslosung von Familien, die aus der Provinz in die Hauptstadt umziehen müssen. Bei dieser Maßnahme beruft er sich darauf, daß sie ihm sein Gott eingegeben hatte (7,5).

Als Günstling des Großkönigs erlaubt Nehemia sich von Anfang an eine Politik strenger Abgrenzung gegenüber den Statthaltern der Nachbarprovinzen in Samaria, Transjordanien und "Arabien", was deren Feindschaft so sehr hervorruft, daß ein gewaltsamer regionaler Konflikt droht. Nehemias Abweisung der Kollegen überrascht deshalb, weil mindestens zwei von ihnen, Sanballat in Samaria und Tobija, der "ammonitische Knecht", wie Nehemia ihn verächtlich tituliert, wahrscheinlich aber auch der dritte, der "Araber" Geschem, Jahwäverehrer waren, die am Kult des Jerusalemtempels bis dahin teilgenommen hatten. Nehemia verwehrt ihnen von nun an "(kultischen) Heils-Anteil (*ḥeläq ûṣdāqâ*) und (göttliches) Andenken" (2,19f.). Energisch wendet er sich zugleich gegen die Vornehmen in Jerusalem und Jehud, die mit jenen Statthaltern kooperieren, aber auch gegen Jahwäprofeten, die auf deren Seite stehen (6,10-14). Die Priesterschaft scheint hingegen zumindest in der kritischen Anfangszeit auf Nehemias Seite gestanden zu haben (3,1.22; 12,27ff.). Nehemia verfolgt demnach eine andere Politik als Esra, bei dem von einer Ablehnung der Nachbarstatthalter nichts zu erkennen war, der außerdem die Laienoberen für sich, die Priester aber anscheinend gegen sich hatte.

Im Anschluß an die feierliche kultische Einweihung der Stadtmauer mit Priestern, Opfern und levitischer Musik wird jetzt in einem Abschnitt Neh 13,1-

[326] Hoglund 1992, 209f.

3, der Nehemia nicht erwähnt und der von der Forschung fast durchweg als sekundär eingestuft wird[327], das Gesetz von Dtn 23 dem Volk in einer öffentlichen Verlesung mitgeteilt; was dazu führt, daß diesem Gesetz gemäß (männliche) Ammoniter und Moabiter aus der Kultgemeinschaft ausgeschlossen werden; "sie sonderten alles Mischvolk von Israel ab". Vorausgesetzt wird, daß bis dahin Angehörige beider Völkerschaften der Jahwägemeinde angehörten, und das wird fortan unterbunden. Nach dem jetzigen Kontext kontrastiert der gesetzeskonforme Ausschlußentscheid des Volkes dem einige Jahre später zutage tretenden Verhalten des Hohenpriesters, der nach 13,4ff. mit dem Ammoniter Tobija verwandt war und ihm eine eigene Halle (für Opfermahlzeiten?) am Tempel eingeräumt hatte. Mag die Nachricht über Exkommunikation auch unhistorisch sein, nehemianischen Absichten entspricht ihre Tendenz durchaus.

Nach dem Mauerbau und den damit verbundenen Aktionen, die alle innerhalb desselben Jahres stattfinden, ist Nehemia noch weitere elf Jahre als Statthalter tätig gewesen, über die nichts mehr verlautet. (Vermutlich ist die Nehemiadenkschrift nur bruchstückhaft erhalten.) Während seiner ersten Phase verzichtet Nehemia auf jeden Eingriff in Belange des Tempels. Von einer Reichsautorisation religiös-ethnischer Institutionen wird nichts sichtbar. Das ändert sich vielleicht während eines zweiten Aufenthalts Nehemias in Jerusalem.

6.2 Nehemias zweite Wirksamkeit

Anscheinend in einem Nachtrag zu seiner Denkschrift (die ursprünglich nur das erste Jahr seiner Statthalterschaft betraf?) berichtet Nehemia (13,4-31), daß er im 32. Artaxerxesjahr an den Hof nach Susa zurückgekehrt war, dann aber nach geraumer Zeit den König erneut um eine Sendung nach Jerusalem ersucht hat, die ihm wieder gewährt wurde[328]. Reist er erneut als Statthalter dorthin?

[327] Rudolph 1949 (HAT) 202; Gunneweg 1987 (KAT) 163f; Blenkinsopp 1989 (OTL) 349.

[328] Der zweite Aufenthalt Nehemias in Jerusalem wird gern in Frage gestellt und die Nachricht darüber Neh 13,6f. als sekundär ausgeschieden, doch die berichteten Maßnahmen als historisch festgehalten; so Noth 1943 (ÜGS) 150; Mowinckel 1965 II 35-37; Gunneweg 1987 (KAT) 166. Was sich dafür an Argumenten isolierter Literarkritik zusammentragen läßt, verzeichnet Kellermann 1967, 49f.; keines davon ist zwingend, und die Erklärung für nachträgliche Entstehung wirkt gekünstelt: "Die Idee einer zeitweiligen Abwesenheit...als Anlaß für das Einreißen von Mißständen liegt nur allzu nahe." Ungeklärt bleibt bei solcher Annahme, warum die gegenüber Kap. 1-12 andersartigen Maßnahmen von 13,4ff. als ein so abgehobener Anhang formuliert sind.

Kellermann betont zu Recht, daß Nehemia sich bei diesen Angelegenheiten "über die Rechte des Hohenpriesters hinweg" setzt (S. 202); tut er das von Anfang an, oder verfügt er bei

Über seinen zweiten Aufenthalt teilt er nur vier Einzelaktionen mit, die allesamt kultische Belange betreffen. Hatte er also diesmal sich mit einer Autorisation auf den Weg gemacht, die der des Esra ähnlich war? Als erstes vermeldet Nehemia, daß er dem ammonitischen Tobija eine Tempelhalle weggenommen hat, die diesem (s.o.) der Hohepriester Eljaschib zugewiesen hatte. Das gesamte Mobiliar wird hinausgeworfen; danach eine rituelle Reinigung durchgeführt, so sehr hat der Volksfremde trotz seines jahwähaltigen Namens das Heiligtum besudelt. Dann werden die Leviten, die sich wegen mangelnder Versorgung aus dem Tempeldienst in die Provinz zurückgezogen hatten, wieder nach Jerusalem beordert, und es wird in der ganzen Provinz für die regelmäßige Ablieferung des ihnen zustehenden Zehnten gesorgt. Außerdem wird die Einhaltung des Sabbats, der in Jehud nur lässig beachtet wird, durch Vorkehrungen wie die Schließung der Stadttore an jedem siebten Tag sichergestellt. Schließlich entdeckt Nehemia Mischehen mit Frauen aus Asdod, Ammon und Moab, deren Kinder nicht mehr "judäisch" sprechen. Das empört ihn so sehr, daß er handgreiflich wird (oder andere für sich handgreiflich werden läßt). Nachdem er die Ehemänner für verflucht erklärt hat, schlägt er sie, rauft ihnen die Haare und beschwört sie, keine solchen Ehen mehr einzugehen. Von einer rechtlichen Scheidung der Mischehen verlautet allerdings nichts direkt; sie wird aber aus der Behauptung: "Ich reinigte sie von allem Fremden" (V. 30) zu erschließen sein. Im gleichen Zusammenhang fügt Nehemia an, daß er einen Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, der eine Tochter des Statthalters Sanballat von Samaria geheiratet hatte, des Landes verwiesen hat, weil jener "das Priestertum und den Bund der Priester und Leviten befleckt" habe. Auch eine Ehe mit einer Samarierin gilt also nunmehr als eine abscheuliche Mischehe.

Es spricht einiges dafür, daß die Verpflichtungsurkunde des Volkes Neh 10 im Zusammenhang mit Nehemias zweiter Wirksamkeit in Jerusalem entstanden ist[329]; denn die Unterzeichner verpflichten sich, keine Mischehen einzugehen,

seinem 2. Aufenthalt über eine entsprechende Legitimation? Nach Kellermann sind die Nehemiatexte chronologisch geordnet, nur 13,4ff. mache eine Ausnahme, indem V. 4-14 noch in die Zeit vor dem Mauerbau, V. 15-27 dagegen erhebliche Zeit nach diesem Datum falle (S. 153).

Auffällig und, soweit ich sehe, von niemand zureichend erklärt, bleibt der Tatbestand, daß Nehemia über die Jahre 2-11 seiner Statthalterschaft nichts berichtet bzw. nichts davon erhalten ist.

329 Rudolph 1949 (HAT) 173-176; Williamson 1987, 27. Die Aufgaben in Kap. 10 sind detaillierter als in Kap. 13. Das berechtigt aber kaum, den ersten Text als "Konstruktion des Chronisten in Anlehnung an Neh 13,4ff." auszugeben; noch läßt er sich als "lückenlose, direkte Fortsetzung zum Bußgebet" Neh 9 begreifen (Kellermann 1967, 37-41; vorsichtiger Blenkinsopp 1989 [OTL] 309-311), wo von den Mißständen, die nach Kap. 10 abgestellt werden, nichts verlautet.

den Sabbat genau einzuhalten und die Abgaben an das Heiligtum einschließlich des Levitenzehnten pünktlich zu entrichten, um "das Haus unseres Gottes nicht im Stich zu lassen". Sie rücken also genau von jener Art religiöser Verstösse ab, die Nehemia nach Kap. 13 empört hatten[330]. (Die spätere Redaktion des protomasoretischen Esra-Nehemia-Buchs hat die Urkunde hingegen mit Esras Gesetzesproklamation und Bußbegehung Neh 8f. verklammert, um die Bereitschaft des Volkes zu Umkehr und Gesetzestreue hervorzuheben.)

Nehemia kämpft also in seiner zweiten Phase für die peinliche Beachtung von kultischen Einrichtungen und Begehungen im Mutterland, die ihm für die heilvolle Beziehung Israels zu seinem Gott unentbehrlich erscheinen. Mit Esra ist er sich darin einig, daß dafür die blutreine Abstammung der Volks- und Kultgemeinschaft unerläßlich ist. Bei der Abweisung der Mischehen fallen freilich bei näherer Betrachtung mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Reformern auf, was sowohl den Personenkreis betrifft wie die Art des Vorgehens und die verwendete Begrifflichkeit.

1) Während Esra und seine Gesinnungsgenossen nicht nur an ammonitischen und moabitischen, sondern auch an ägyptischen und edomitischen Frauen Anstoß nehmen, greift Nehemia nur die ehelichen Verbindungen mit den beiden ersten Gruppen an, verabscheut darüber hinaus aber mehr noch asdoditische Gattinnen, die Esra gar nicht in Betracht gezogen hatte[331].

2) Während Esra "demokratisch" vorgeht, den Anstoß zur Untersuchung vom Volk ausgehen läßt und die Durchführung Kommissionen überläßt , denen er selbst nicht angehört und denen zudem monatelange Frist eingeräumt wird, schreitet Nehemia sofort ein, selbstherrlich und handgreiflich.

3) Anders als bei Esra verlautet bei Nehemia kein Wort von abscheulichen Tabuverstößen (*tô'ebâ* Esr 9,1.11.14) und dem verderblichen Erbe eines gewaltigen, Generationen übergreifenden Schuldzusammenhangs (*'asmâ* Esr 9,6ff.13.15 bzw. *ᵃwonôt* 9,6f.13). Der Hintergrund einer kultisch geprägten Begrifflichkeit fehlt bei dem zweiten Reformer. Stattdessen wird die Einheit von Volks- und Sprachgemeinschaft herausgestrichen und darüber hinaus das Beispiel des Königs Salomo beschworen, der durch seine vielen Frauen unvermeidlich zum Sündigen verführt wurde (wobei bezeichnenderweise die

330 Demnach hat Nehemia die von ihm eingeleiteten Maßnahmen durch eine schriftliche Verpflichtung der Geschlechter zur künftigen Beachtung sichergestellt. Die Urkunde nimmt er in seinem kurzen Abriß eigener Leistungen nicht auf; ein Späterer hat sie vielleicht aus dem Tempelarchiv genommen und in das Buch eingefügt.

331 Handelt es sich bei "ammonitischen und moabitischen" Frauen womöglich um einen Nachtrag nach Dtn 23,1ff.? Das Argument der fremden Sprache der Kinder trifft wohl nur Verbindungen mit Asdoditerinnen; Gunneweg 1987 (KAT) 172f.

Fremdgötterverehrung keine Erwähnung findet). Einzig das beim Chronisten häufig gebrauchte Lexem "Untreue" (*ma'al*) taucht bei beiden auf (Esr 9,2.4 redaktionell?; Neh 13,27).
4) Am weitesten hebt sich Nehemia von seinem Vorgänger dadurch ab, daß er in der Verschwägerung eines Priesters mit dem samarischen Statthalter Sanballat einen ungeheuren Skandal sieht. Daß dieser Mann ein Jahwäverehrer war, läßt sich nicht nur aus Neh 2,19f. erschließen, sondern auch aus dem Umstand, daß sein Sohn Delaja einen jahwähaltigen Namen trägt, was erklärlich macht, daß sich die Judäer aus dem ägyptischen Elefantine an ihn um Hilfe wenden, als ihr Jahuheiligtum zerstört ist[332]. Von einer antisamarischen Haltung war dagegen bei Esra, wie oben nachgewiesen, nichts zu entdeken[333].
Die auffälig abweichende Schilderung im Vorgehen der beiden großen Israeliten in der gleichen Angelegenheit der Mischehen erklärt sich wohl nicht nur aus zwei ursprünglich voneinander unabhängigen Niederschriften, sondern aus einem tiefgreifenden Unterschied im Charakter der beiden Persönlichkeiten selbst.

Bemerkenswert bleibt, daß Nehemia erst bei seinem zweiten Aufenthalt in Jehud auf Mischehen aufmerksam wird, rund drei Jahrzehnte nach Esras Scheidungsaktion. Dessen Devise strikter Apartheid hatte sich also eine Zeit lang Geltung verschafft, auf Dauer aber war ihr kein Erfolg beschert. Das läßt sich ebenso für die entsprechende Maßnahme Nehemias vermuten. Schon zu seiner Zeit dürfte im Volk die Novelle über die Moabiterin Rut, die zur Ahnfrau Davids geworden war, umgelaufen und gelesen worden sein; aus ihr spricht die genau entgegensetzte Tendenz; die spätere Aufnahme in den Kanon dürfte auf ihre Beliebtheit in weiten Kreisen der Bevölkerung zurückgehen. Das jüngere Buch Judit läßt sogar einen Ammoniter sich zum israelitischen Gott bekehren, was zwar keine Mischehe betrifft, aber die Aufnahme eines fremdvölkischen Mannes ohne Vorbehalt berichtet, nach Dtn 23 ein noch viel schlimmerer Greuel! Selbst die hohepriesterliche Familie hat anscheinend weiterhin kein Hindernis gesehen, sich mit Leuten aus Samaria zu verschwägern (vgl. die Neh 13 erinnernde Nachricht aus der Alexanderzeit Jos. Ant. XI 302f.).

In einer eigentümlich knappen, wie ein Nachtrag wirkenden Notiz in 13,30b. 31a schreibt Nehemia sich die Aufstellung der Dienstabteilungen für Priester und Leviten zu, was nach Esr 6,18; 1/3Esr 7,9 bereits mit der Weihe des

[332] Kellermann 1967, 167; TUAT 1, 257f.

[333] Wer die Esraversion der Scheidungsangelegenheit von Neh 13 abhängig sieht, so Gunneweg 1985 (KAT) 162, muß sich über eine Fülle semantischer Differenzen hinwegsetzen.

Zweiten Tempels verbunden war. Ist es vorstellbar, daß die Priester sich in dieser Angelegenheit der Kompetenz eines Laien unterworfen haben? Nach Neh 11,22f. gab es eine königliche Order für levitische Dienste; anscheinend sind also die später so wichtigen Abteilungen (1Chr 24) tatsächlich in der Perserzeit mit entsprechender staatlicher Autorisation eingeführt worden[334]. Aber durch welchen israelitischen Repräsentanten?

Darf man aus den Nachrichten im letzten Kapitel des Nehemiabuches auf den Zweck seiner Mission nach Jerusalem schließen, ist er bei diesem Anlaß nicht als Statthalter, sondern als autorisierter Bevollmächtigter zur Durchführung kultischer und rechtlicher Reformen nach Jerusalem gekommen. Sein Tätigkeitsradius reicht aber - anders als während seiner politischen Amtsführung - an denjenigen Esras kaum heran. Die ähnliche Einschätzung der Verhältnisse und der notwendig erscheinenden Änderungen läßt vermuten, daß bei beiden die Überzeugung und wohl auch die Initiative des gleichen Exilskreises im Hintergrund steht. Er sieht im rechtmäßig vollzogenen, rituell und institutionell einwandfreien Tempelkult die unerläßliche Voraussetzung für das besondere Verhältnis Israels zum Gott des Himmels und ein gelungenes Leben für die Volksgemeinschaft. Deshalb hält es Nehemia nicht in der Ferne, er macht sich auf den Weg und greift massiv in die Verhältnisse des Mutterlandes ein.

6.3 Theokratie versus Eschatologie

Als Ergebnis seiner Beschäftigung mit dem chronistischen Werk war W. Rudolph 1955 zu dem Schluß gelangt, daß die um den Jerusalemer Tempel gesammelte nachexilische Gemeinde für den Chronisten "so sehr das Ideal der Theokratie verwirklicht, daß es keiner eschatologischen Hoffnung mehr bedarf"[335]. Das Stichwort Theokratie hat O. Plöger 1959 aufgegriffen und darin die maßgebliche Idee einer von zwei kontroversen Religionsparteien gesehen, welche die Jahrhunderte nach dem Exil in Palästina geprägt haben sollen. Die eine Seite, repräsentiert durch die herrschenden Schichten, Tempelpriesterschaft und Großgrundbesitzer, hegte die Überzeugung, in einer nach Gottes Willen durch den fremden Staat geschützten idealen Verfassung zu leben, die Israel vor allen übrigen Völkern auszeichnet und das Ende der Wege Gottes mit seinem erwählten Volk darstellt. Einzige Norm für Kult und

334 S. o. Frei 98; Kratz 1991, 239.

335 Rudolph (HAT 21) XXIII. Sechs Jahre früher war Rudolph dagegen noch überzeugt, daß "an der eschatologischen Bestimmtheit" der vielen Verweise auf die Natanweissagung beim Chronisten "nicht zu zweifeln" sei (HAT 20 XXIXf.).

menschliches Zusammenleben ergibt sich aus dem kanonisch gewordenen göttlichen Gesetz, zu ihm hatte sich jeder zu bekennen, der Gottes Heil und Segen zu erlangen sucht. Das also ist Theokratie. Politisch ergibt sich daraus der Führungsanspruch des Hohepriesters und einer mit ihm verbundenen Gerusie. In scharfer Opposition zu dieser Haltung stehe Jahrhunderte hindurch eine Minderheit, die sich in Konventikeln zusammenfindet und sich an den Schriften der Profeten erbaut. Die Legitimität der führenden Kreise und ihre fragwürdigen Machenschaften werden abgelehnt, zugleich wird auf eine baldige eschatologische Wende gehofft[336].

Die von Plöger behauptete dualistische Einschätzung der politischen und kultischen Geschichte nachexilischer Zeit hat breite Resonanz unter den Alttestamentlern gefunden, bis hin zum Eingang in Lehrbücher. Den Ausgang zu seiner Theorie hatte Plöger bei einer Analyse des Danielbuches und seiner Gegner während der makkabäischen Krise genommen. Wie weit dafür und für die nachfolgende spätisraelitische Zeit die Antithese Eschatologie-Theokratie zutrifft, kann hier dahingestellt bleiben. Gegen eine Rückprojezierung der Frontstellung in die Verhältnisse der Perserzeit sind jedoch erhebliche Bedenken anzumelden. Plöger stützt sich dafür einzig auf ein *argumentum e silentio*, nämlich das Fehlen einer eschatologischen Thematik im chronistischen Werk[337]. Überlegungen zu Gattung und Sitz im Leben dieses Schrifttums bleiben ausgeblendet. Läßt sich darauf verzichten? Die Bücher Chronik, Esra und Nehemia wollen über geschichtliche Vorgänge berichten, die für den Kult am Zweiten Tempel und seine Gemeinde den Grund gelegt haben und beides legitimieren. Wer aber über Vergangenes erzählt, entfaltet normalerweise nicht im gleichen Text seine Zukunftserwartungen; wie umgekehrt die der Zukunft zugewandten Profetenschriften keine vergangenen Entwicklungen ausbreiten, was aber keineswegs den Schluß erlaubt, daß Profeten an der Geschichte nicht interessiert waren[338].

Selbst moderne historische Untersuchungen vergangener Epochen lassen zumeist nur zwischen den Zeilen etwas über die Einstellung des Verfassers zu Gegenwart und Zukunft seiner Gesellschaft erkennen. Bei Geschichtswerken des Altertums verhält es sich nicht anders. So fehlen solche Andeutungen in

[336] Die Gegenüberstellung hat P. Hanson 1975 aufgegriffen und auf verschiedene Redaktionsschichten der Profetenbücher ausgedehnt; statt Theokratie spricht er sachgemäßer von einer "hierocratic party".

[337] Vgl. weiter z.B. Kellermann 1967, 147-150; Williamson 1987, 87-89. Hanson 1975 greift darüber hinaus auf Redaktionsschichten der Profetenbücher zurück, doch deren zeitliche Festlegung bleibt problematisch.

[338] Vgl. Koch 1995, 174-179.249-260 u.ö.

den Esraerzählungen keineswegs, wenngleich eine thematische Ausarbeitung fehlt. Was sich beobachten läßt, weist in eine andere als die von Plöger gewünschte Richtung. Das Insistieren auf einem "Heraufzug" des Volkes in seine Heimat analog zum Exodus der Väter hat Beziehungen zu Weissagungen in Jes 40ff. und Ezechiel erkennen lassen; ist es vorstellbar, daß Esra die großartigen Bilder dieser Profeten mit seinen Unternehmungen, die in den Anfängen stecken geblieben zu sein scheinen, schon für erfüllt und abgeschlossen gehalten hat? Mag einer das noch für möglich halten, so wird bei den beiden in die Erzählung eingestellten Gebete es mehr als unwahrscheinlich, daß sie ihre Gegenwart als heilvoll und endgültig betrachten; denn in ihnen spielt die Knechtschaft, die gegenwärtige Knechtschaft, eine wichtige Rolle. Zuerst sei Esr 9,8 angeführt:

> Erbarmen geschah von seiten Jahwäs, unseres Gottes... uns ein kleines Aufleben zu gewähren in unserer Knechtschaft. Denn Knechte sind wir, aber in unserer Knechtschaft hat uns unserer Gott nicht verlassen.

Die dreimalige Wiederholung des Lexems "Knecht sein" (*'bd*), das in alten Überlieferungen die Knechtschaft der Väter in Ägypten kennzeichnet (Ex 20,2 usw.), läßt sich unmöglich dahin deuten, daß hier die Gegenwart des Beters als Erfüllung dessen ausgegeben werde, was Israel durch seine Profeten geweissagt war! Gleiches gilt von der Klage in Neh 9. Das Gebet redet von der Mühsal, die auf den verschiedenen Stätten im Volk lastet "seit den Tagen der Könige von Assur bis auf diesen Tag". Unter der Überschrift Mühsal wird also auch die Gegenwart eingeordnet. Der Abschnitt endet (V. 36f.)

> Siehe, wir sind heute Knechte (*'bd*), und das Land, das du unseren Vätern gegeben hast, seine Früchte und seine Güter zu genießen - siehe wir sind darin Knechte.
> Sein Ertrag bringt viel ein dem König, den du über uns gesetzt hast um unserer Sünden willen. Und über unsere Leiber herrschen sie und über unser Volk nach ihrem Belieben. Und in großer Bedrückung sind wir.

Wer Neh 9 nicht der Esradenkschrift, sondern einer jüngeren Redaktion zurechnet, wird auch dieser keine theokratische Gegenwartsbegeisterung unterstellen; es sei denn, er behauptet, daß den damaligen Israeliten der Unterschied zwischen Knechtschaft und nationaler Freiheit gleichgültig gewesen sei!

Was für die Esragebete gilt, läßt sich ebenso für den Eingangsblock Esr 1-6 wahrscheinlich machen. Die sechs Kapitel rühmen zwar das Kyrosedikt, die nachexilische Wende als eine großartige Heilstat der Geschichte Israels und sehen die Ereignisse zielstrebig auf Neubau und Wiederweihe des Jerusalemer Tempels zulaufen. Doch wie verhalten, mit wie wenigen, kargen Worten wird

Esr 6,16-18 über den Neubeginn kultischer Gottesverehrung an dem einen auserwählten Ort berichtet! Welch frappanter Unterschied zu der Art, wie 2Chr 5-7 die Weihe des Ersten Tempels geschildert hatte! Was dort drei Kapitel lang über die Vorlage des Königsbuches hinausgehend an Pracht und Wundern ausgemalt war, beschränkt sich nun auf ganze drei Verse. Nach jenem Text hatte Salomo mit einer großen Schar von Priestern und der gesamten Volksvertretung die Lade Gottes feierlich in den Tempel überbracht; dabei ereigneten sich einzigartige Erscheinungen göttlicher Herrlichkeit mit einer alles erfüllenden Wolke und einem vom Himmel fallenden Feuer. Als der Zweite Tempel in Betrieb genommen wird, nennt Esr 6 keine einzige führende Persönlichkeit und weiß von keinem Wunder zu vermelden. Schon die unterschiedliche Zahl der dargebrachten Opfertiere spricht für sich: 22000 Rinder, 120000 Stück Kleinvieh beim ersten Mal (2Chr 7,5), diesmal klägliche 100 Stiere, 600 Schafe und 12 Ziegenböcke. Ist es wirklich vorstellbar, daß ein Primärleser, der erst 2Chr 5-7 und danach Esr 6,16-18 gelesen hat, den Eindruck eines modernen Gelehrten geteilt hätte: "Volle sachliche und institutionelle Übereinstimmung der neuen Tempelgemeinde mit dem alten Israel"[339]? Ist es wirklich denkbar, daß jeder damals den gewaltigen Abstand zwischen Erstem und Zweitem Tempel als selbstverständlich akzeptiert, weil er ein "theologisches" Wissen hatte, "daß das Exil als Gericht über die Sünde nicht ohne bleibende Folge über das Gottesvolk bleiben konnte"[340]? Wollen die drei Verse wirklich ausdrükken, "daß sich die kleine Gemeinde als das ganze und wahre Israel fühlte"[341]? Oder hat nicht doch jeder althebräische Leser den Eindruck gewinnen müssen, daß der Zweite Tempel nur eine Überbrückungserscheinung sein kann, ein Angeld für das Volk, dem die eigentliche Erneuerung von Tempel und Volk noch bevorsteht, von der die Profeten gesprochen haben?

Das Problem der Beurteilung liegt im zugrundegelegten Eschatologiebegriff. Er schließt für viele moderne Gelehrte einen Alles-oder-Nichts-Standpunkt ein. Entweder bricht eine volle Erlösung herein oder es geschieht nichts eschatologisch Bedeutsames. Bei Esra und manchen spätisraelitischen Schriftstellern erhält man jedoch den Eindruck, daß sie mit einer stufenweisen Verwirklichung profetischer Weissagungen über das endgültige Heil rechnen. Die Neugestaltung der Verhältnisse von Volk und Kult erfolgt nicht schlagartig, nicht ein für

339 Gunneweg (KAT XIX 1) 115.

340 Ebd. 114.

341 Rudolph (HAT 20) 61.

allemal, sondern durchläuft vorbereitende Stadien; als ein solches wird anscheinend die nachexilische Restauration angesehen[342].

6.4 Vom Esragesetz zum Pentateuch

Den Artaxerxes-Firman und einige damit verbundene Esraerzählungen hat man in Jerusalem aufbewahrt und offenkundig immer wieder abgeschrieben, vermutlich deshalb, weil dadurch Gesetze und Einrichtungen des Zweiten Tempels als staatlich autorisiert ausgewiesen wurden. Das legt die Annahme nahe, daß die Dat, die Esra in Händen gehalten hat, später zum Bestandteil des bei Judäern wie Samaritanern kanonischen Pentateuch geworden ist. Hat Esra gar dessen Gesamtbestand schon als geschlossenes Schriftwerk mitgebracht?

Wie manche Vorgänger hat neuerdings E. Blum diese Ansicht vertreten und sie durch Hinweis auf den allgemeinen Brauch der Reichsautorisation zu erhärten versucht. Wie könnte das, was einer achaimenidischen Kanzlei vorgelegen hatte und von ihr lizenziert worden war, nachträglich entscheidend verändert worden sein? Also ist damals der "Pentateuch bzw. sein Haupt-

342 Dem einseitigen Begriff von Eschatologie entspricht ein ebenso starres, pauschalisiertes Bild des nachexilischen Israels. Seit dem 19. Jh. gilt die zur Selbstverständlichkeit gewordene (und durch Wellhausen farbig ausgemalte) Theorie, daß mit dem Exil und der nachexilischen Restauration das "Judentum" als Religionsgemeinschaft mit einem absolut geltenden Gesetz begonnen und "Israel" als Nation abgelöst habe. Diese Voraussetzung erlaubt Plöger und anderen die Verhältnisse des 2. Jh. v.Chr. ohne größeren argumentativen Aufwand in die Jahrhunderte der Perserzeit zurückzuprojezieren. Nimmt man jedoch die Ergebnisse ernst, welche die historische Forschung der letzten Jahrzehnte erbracht hat, so scheint der Einschnitt der Jahre 587/6 oder 515 in der Geschichte des alten Israels bzw. Judas weit geringer gewesen zu sein als der Bruch im seleukidischen Zeitalter, der sich teilweise schon im 3. Jh. v.Chr. angebahnt hatte. Schon die Literaturgeschichte legt dafür ein beredtes Zeugnis ab. Produktion und Redaktion von Tora, Profetenbüchern und Psalmen laufen ungebrochen von der vorexilischen zur nachexilischen Zeit weiter, und das so sehr, daß niemand die zeitlichen Einschnitte genauer fixieren kann. Im spätisraelitischen Zeitalter ist es jedoch mit der Hervorbringung und Fortschreibung dieser Gattung zuende. Eine andere Art von Literatur kommt auf. Die Makkabäerbücher sind in ihrer geistigen Haltung und sprachlichen Gestalt vom chronistischen Werk weiter entfernt als dieses vom deuteronomistischen. Die Apokalyptik knüpft zwar an Profetenbücher an, führt ihre eschatologischen Gedanken aber in anderer Form vor. Nicht anders der Befund für die Kultgeschichte. Der Zweite Tempel wollte den Ersten wiedererneuern, so bruckstückhaft das auch gelingt. Seine Institutionen und Riten erhalten sich durch die Perserzeit in einer Weise, die den Ordnungen Davids und Salomos folgen will. Mit den Konfrontationen am Jerusalemer Tempel während der Makkabärzeit tun sich jedoch Gegensätze auf, die mit den überlieferten Traditionen nur noch bedingt zu tun haben. Was sich in früheren Zeiten unter Serubbabel und Esra an Auseinandersetzungen abgespielt hatte, erscheint dem neuen Problem gegenüber zweitrangig, ja unbedeutend. "Das Bild von der Transformation des »Volkes Israels« zu der »Gemeinde/Kirche/Konfession Judentum« nach dem Exil ist eines der hartnäckigsten und beliebtesten Fehlkonzepte der alttestamentlichen Exegese" Blum 1990, 356[85].

bestand" in Kraft gesetzt worden; ja, die Zusammenstellung des jetzigen Fünf-Bücherwerkes, nach Blum durch eine priesterliche Redaktion, geschah zum Zweck der Vorlage bei der Reichsbehörde: "*Die priesterliche Pentateuchkomposition* (möglicherweise auch KD [eine voraufgehende kürzere deuteronomistische Komposition])" wurde "in der Tat schon *mit der Perspektive einer »Reichsautorisation« durch die persische Zentralgewalt erarbeitet*"[343]. In der Tat ist die Erhebung des Pentateuchs in einen "kanonischen" Rang, der sich über zwei Jahrtausende behauptet hat, unter den Bedingungen achaimenidischer Religionspolitik leichter begreiflich als in irgendeiner Epoche vorher oder danach. So bestätigt die Kanongeschichte auf ihre Weise die Echtheit des Artaxerxesfirman. Oben hatte sich an vielen Stellen ergeben, wie sehr sich die Maßnahmen Esras mit Auffassungen berühren, die der von Blum "priesterliche Pentateuchkomposition" genannten Schicht zugehören. Hatte Esra aber schon einen fertigen Pentateuch in der Hand?

Einer solchen Globalthese stehen die Befunde aus den Esraerzählungen im Wege. Wie eben erwähnt, setzen Artaxerxes-Firman wie die Denkschrift Vorschriften, aber auch heilsgeschichtliche Erzählungen aus dem Umkreis der Quellenschrift von Genesis bis Numeri (und Josua?) voraus, die üblicherweise als Priesterschrift (mit Heiligkeitsgesetz) bezeichnet wird[344]. Ein Bezug zur jahwistisch-jehowistischen Schicht läßt sich nicht nachweisen, ist aber auch nicht zu erwarten, da in dieser kaum gesetzliches Material enthalten war. Dagegen fällt das Fehlen eindeutiger Rückgriffe auf das Deuteronomium und die deuteronomistische Literatur auf, die in anderen alttestamentlichen Büchern eine beträchtliche Rolle spielen. Der Tatbestand läßt sich am leichtesten daraus erklären, daß die Entstehung der priesterschriftlichen Komposition im Exil vor sich gegangen ist, die deuteronomisch-deuteronomistischer Ideen hingegen im Mutterland gepflegt worden und erst dort Esra bekannt geworden sind (s.o. 4.7)[345].

343 Blum 1990, 360.

344 Die gleiche Nähe zu P zeigt der Passapapyros aus Elefantine; Blum 352[69].

345 Zur Entstehung des Deuteronomistischen Werkes im Mutterland s. Noth 1943, 110[1]. In GenNum taucht eine dtr-Diktion nur sporadisch auf; für eine oft behauptete deuteronomistische Redaktion des gesamten Pentateuch fehlen hinlängliche Indizien. Nach Blum 1990 stellt die priesterliche Schicht freilich die nachträgliche Überarbeitung eines bereits deuteronomistisch redigierten Protopentateuch dar, beides vollzöge sich im Exil. Zu den Schwierigkeiten solcher harmonisierenden Konstruktion vgl. z.B. mein: P - kein Redaktor! VT 37 (1987) 446-467. Blums These hat Albertz 1992 (495-535) übernommen und durch soziologische Thesen abgewandelt. Nach ihm besteht für die Annahme, die Kanonisierung eines Jahwägesetzes sei von der babylonischen Diaspora ausgegangen, "überhaupt kein Anlaß" (500[17]). Vielmehr habe "das weltliche Leitungsgremium der judäischen Selbstverwaltung" (504) den Vorgang der Autorisierung in Gang gebracht. Aus dem Befund der Esra- und Nehemiaerzählungen lassen

Erklärungsbedürftig bleibt in jedem Fall, warum Esra auch die durch die Siglen P und H gekennzeichete Schicht nicht nach einem im jetzigen Pentateuch nachweisbaren Wortlaut voraussetzt, sondern in abweichender Fassung, was sich aus der Datierung der Kultzeiten m.E. notwendig (s.o. 4.2) ergibt. Also hat es nach Esra noch eine Fortschreibung des Gesetzes des Himmelsgotts gegeben.

Schon Nehemias Reformmaßnahmen bieten ein anderes Bild (Neh 13 vgl. 10). Für Verschwägerungsverbot, Schulderlaß im 7. Jahr und Erstlingsabgaben liegen deuteronomische Bestimmungen zugrunde sowie priesterschriftliche bei Opfern und Festen. Bezeichnenderweise ist vom Rückgriff auf deuteronomische Bestimmungen erst im Blick auf Nehemias zweiten Aufenthalt in Jerusalem die Rede, von dem wir nicht erfahren, in welches Jahr er fällt. Auch die etwas jüngeren Chronikbücher setzen sowohl deuteronomische wie priesterschriftliche Gesetze in der Tora des Mose voraus. Darf man deshalb annehmen, daß die behördlich autorisierte Dat, priesterschriftlich geprägt, in der Zeit zwischen Esra und Nehemias zweiter Tätigkeit mit dem Deuteronomium zu einem Doppel-Werk vereinigt worden ist? Hatte womöglich Nehemia oder ein anderer Statthalter (Esr 2,63) die Befugnis, die erweiterte Fassung zu autorisieren?

Die Vereinigung der unterschiedlichen Gesetzeswerke diente vielleicht dem Ausgleich unterschiedlicher Interessengruppen. Die Jerusalemer Priesterschaft hat, wenn der Eindruck nicht täuscht, sich gegenüber Esra abwartend, wenn nicht abweisend verhalten. Geschah das nur, um Verbindungen zum Adel der Nachbarvölker nicht zu gefährden? Oder hatte man in Jerusalem eine andere Auffassung vom Kultgesetz und geistlichen Amt? Wurde hier eine vom Deuteronomium geprägte Auffassung vertreten, die sich mit bestimmten priesterschriftlichen Ideen und Praktiken (etwa einer Neuverteilung des Landes an die Rückwanderung zum Jobeljahr durch Esra) nicht vertrug? Freilich läßt sich auch eine entgegengesetzte Konstellation denken, bei der das Deuteronomium durch Laienkreise favorisiert worden ist. Das Deuteronomium kennt kein hohepriesterliches Amt und keine priesterliche Gerichtsbarkeit (wie es wohl Esr 7,26; 9,4f.10f.; Neh 8 voraussetzen). Stattdessen fordert es einen eigenen Stand von Richtern und Amtsleuten, die für die Rechtspflege zuständig sein sollen (Dtn 16,18-20). Bedeutet also die Angliederung des Deuteronomiums an den Tetrateuch für seine Verfechter eine Emanzipation von einem priesterlichen Alleinvertretungsanspruch?

Wie sich die Dinge auch im einzelnen zugetragen haben mögen, das Esragesetz ist offensichtlich in der Folgezeit tiefgreifend erweitert und umgestaltet

sich solche Schlüsse nicht rechtfertigen.

worden. Es gibt in dieser Epoche noch keine alexandrinische oder rabbinische Gelehrsamkeit, die sich an Buchstaben klammert. Auch für Esra war ja die Dat kein Selbstzweck, sondern Mittel zur Wiederherstellung Israels und zur Verherrlichung des Tempels. Esra vertritt noch keine spezifisch "jüdische" Religion.

Abschließende Überlegung: Das Weltbild der Perser und das Weltbild Israels als politische Faktoren

In den einschlägigen Inschriften bekennen die achaimenidischen Großkönige, im Auftrag des Schöpfergottes ihre Herrschaft gewonnen und ihre Regierung geführt zu haben. Ihr Ziel sei es gewesen, dessen Gesetz (*dāta-*) als heilvolle Rechtsordnung *(arta-)* zum Heil der Menschheit aufrechtzuerhalten. Dazu gehöre, den Ort und die Eigenart der einzelnen Völker als Grundlage des die Erde stabilisierenden Throns (*gathu-)* zu wahren. Solchen Beteuerungen mißtrauen moderne Gelehrte. Wenn sie jedoch mit Entschiedenheit das Gegenteil behaupten, daß es sich nämlich bei jenen um reine Vorspiegelungen aus primitiv egoistischem Machtstreben heraus handle, verlassen sie nicht nur den Wortsinn der Texte, sondern begeben sich in einen Bereich von Spekulationen, wo Möglichkeiten zur Verifizierung oder Falsifizierung von vornherein ausgeschlossen sind.

Nicht viel anders verhält es sich mit dem Urteil über die beiden großen judäischen Reformer des 5. Jahrhunderts, Esra und Nehemia. Nach dem, was überliefert ist, wollen sie ihre Aktionen aus religiösem Interesse, um der Verherrlichung des einen Gottes und der Heiligkeit Israels als seines Verehrerkreises willen unternommen haben. Auch in diesem Fall fehlt es nicht an modernen Stimmen, die beiden nichts anderes als die Durchsetzung primitiver Parteiinteressen unterstellen. Wieder sind weder strikter Beweis noch Widerlegung möglich, wird also die Ebene historischer Erforschbarkeit verlassen. Zwar lassen die erhaltenen Texte heftige innere Auseinandersetzungen ahnen, in die jeder von beiden auf seine Weise verstrickt ist. Nichtsdestoweniger erscheint es einem unvoreingenommenen Betrachter zumindest für Esra sicher zu sein, daß er sich im Auftrag und mit tatkräftiger Unterstützung einer Exilsgruppe auf den Weg macht, die sich vom Erfolg seines Unternehmens weder ökonomische noch große politische Vorteile erhoffen kann.

Die philologische Aufgabe der Textinterpretation führt also für die persischen wie für die israelitischen Texte zu Urteilen über die Ernsthaftigkeit der in ihnen zur Sprache kommenden Ideologie. Unter Historikern und Exegeten scheint gegenwärtig die Neigung zuzunehmen, Mitteilungen über politische Vorgänge und Auseinandersetzungen aus dem Altertum - und nicht nur aus diesem Zeitalter - unter der Devise zu beurteilen, daß das Streben nach Macht und Selbstbehauptung in allen menschlichen Gesellschaften zu allen Zeiten dasselbe gewesen sei und deshalb jede Art von Ideologie, die aus solchen Texten spreche, als das mehr oder minder fiktive Produkt der jeweils herrschenden Schicht einzustufen sei ("die herrschenden Ideen sind immer die Ideen der Herrschenden"). Der individualistische *common sense* des blasierten neuzeitlichen

Westlers wird dadurch zur "rationalen" Grundlage politischen Handeln in allen Kulturen erklärt. Besteht diese scheinbare Selbstverständlichkeit zu Recht? Obwohl die westliche Politik, vom gleichen Vorurteil beherrscht, in der Gegenwart mit solcher Einschätzung nicht nur im Verkehr mit der dritten Welt Schiffbruch erleidet, scheint der Standpunkt zu bequem zu sein, um hinterfragt zu werden[346].

Die vorgelegte Untersuchung möchte einen Anstoß zur Erwägung geben, ob nicht die jeweilige sprachliche, religiöse und kulturelle Sozialisation im alten Persien wie im alten Israel den politischen Akteuren in ganz anderer Weise ihr Verhalten vorgeprägt hatte, als wir uns das heute unter Motiven der "Realpolitik" vorstellen.

Was der Priester Esra und der Laie Nehemia zur Stabilisierung der religiösen und politischen Verhältnisse in der Heimat ihrer Ahnen und dem kultischen Zentrum ihres religiösen und völkischen Selbstverständnisses unternehmen, geschieht ausweislich der Texte mit Autorisation der persischen Regierung und wäre ohne diesen Rückhalt nicht denkbar gewesen. Das Interesse der Reichszentrale an einer so kleinen Provinz überrascht, zumal die benachbarten Provinzen wie Samaria oder Ammon anscheinend keine solche Auszeichnung erhalten, jedenfalls keine, die schließlich den Ausbau der Hauptstadt zur Festung genehmigt. Ähnliche Bürger-Tempel-Gemeinden wie um Jerusalem herum bilden sich in dieser Zeit zwar auch in anderen Gegenden des Reichs, doch dann handelt es sich um erheblich größere Zentren und Bevölkerungsgruppen, so beispielsweise in Uruk und Babel. Für die Rückwanderung einer ganzen Bevölkerungsgruppe unter Billigung der Regierung gibt es kein anderes Zeugnis. Als einzige Analogie läßt sich allenfalls auf das syrische Nerab hinweisen, wo in der Perserzeit Menschen wohnen, deren Vorfahren einst vermutlich

[346] Die gängige anachronistische Simplifizierung findet sich selbst bei einem so behutsamen Exegeten wie P.R. Ackroyd (1991, 366): "It must be seriously doubted whether such concepts as 'tolerance' and 'intolerance' are appropriate; more property we may see the Achaemenids as politicians their actions much more dominated by political, military and economic considerations." Woher weiß das der moderne Gelehrte? Gewiß sind Begriffe wie Toleranz und Intoleranz für jene Epoche unzureichend; für die Achaimeniden spielen übergeordnete *considerations* eine ausschlaggebende Rolle. Wenn diese aber nur als *political and economic* klassifiziert werden, erweckt das unausweichlich beim Leser die Vorstellung moderner handlungsleitender Rationalismen. Bezeichnenderweise zieht der Theologe Ackroyd für die persischen Könige *religiöse* Gesichtspunkte überhaupt nicht in Erwägung; wobei auch "religiös", weil bezogen auf individuelle Gläubigkeit, ein unzureichender Modernismus wäre. Was m.E. historische Forschung erst zu einem sachgemäßen Unternehmen macht, ist eine holistische Sicht der "Verflechtungsmechanismen" bei allem politischen Geschehen, wie sie in der Sozialwissenschaft Norbert Elias herausgearbeitet hat. Wer politisch handelt, nimmt auch die ökonomischen und militärischen Tatbestände mittels des ihm durch die Bedeutungsfelder der Sprache vorgegebenen und für seine Gesellschaft deshalb selbstverständlichen Weltbilds wahr.

als Verschleppte in Babylonien gelebt hatten; doch dabei handelt es sich vielleicht um eine einzige Großfamilie, von einer Anbindung an ein kultisches Zentrum ist nichts erkennbar[347]. Gibt es für die anscheinend überdurchschnittliche Beschäftigung der Großkönige oder zumindest ihrer Kanzlei mit der abgelegenen und an Bevölkerungszahl geringen Provinz Jehud eine besondere Erklärung?

Mehrere Faktoren mögen eine Rolle gespielt haben. Zum einen, wie oft erwähnt wird, die Grenzlage von Jehud gegen das unruhige und aufrührerische Ägypten; sie gibt Anlaß, die Loyalität der Bewohner durch Privilegien zu bestärken. Zum andern bestehen offensichtlich enge Beziehungen judäischer Exilskreise zu höchsten Regierungsstellen in Babel und Susa (Nehemia als Mundschenk!). Außerdem war den beiden maßgeblichen Reformern zweifellos ein überragendes Organisationstalent und ein entsprechendes Durchsetzungsvermögen eigen.

Darüber hinaus hat W. Hinz[348] die bedenkenswerte These aufgestellt, daß von den Persern zu den Judäern eine ideologische Brücke hinüberführte, indem jeweils die zugrundeliegende Religion monotheistisch geprägt war, was eine Gleichsetzung der höchsten Gottheit erlaubte, wie es gegenüber anderen unterworfenen Völkerschaften nicht möglich gewesen wäre. Dafür gibt es in der Tat einige Anhaltspunkte.

1. Schon lang ist aufgefallen, daß der israelitische Gott seit der Perserzeit von seinen Verehrern häufig das Prädikat *Gott des Himmels* erhält, und das mit Vorliebe im Verkehr mit oder in Bezug auf persische Instanzen[349]. Dafür fehlt zwar bislang in persischen Inschriften eine direkte Parallele, doch Herodot (I 131) berichtet, daß die Perser ihren Zeus dem "ganzen Kreis des Himmels" gleichsetzen, und nach dem Awesta hat der heiligste Geist "die festesten Himmel zum Gewand" (Yasna 30,5)[350].

Die Ähnlichkeit des Gottesverständnisses beschränkt sich nicht auf das Prädikat. Die Bindung der Gottheit an den Himmel wird zu einem wichtigen Element der *Schöpfungslehre*. So beginnt bezeichnenderweise der Abriß der Heilsgeschichte im Gebet Neh 9,6, das zwar weder Esra noch Nehemia zuzuweisen ist, aber wohl ihrer Epoche entstammt:

347 Hoglund 1992, 27; vgl. o. Anm. 321.

348 Hinz 1971, 62.

349 Esr 1,2; 7,12.21; Neh 1,4f u.ö.; in Elefantine APFC 30,2.27f.; 31,2; 32,3f. u.ö. Vgl. D.K. Andrews, Yahweh the God of the Heavens, in: W.S. McCullough (Hg.), The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek, Toronto 1964, 45-57.

350 Vgl. weiter Boyce 1975, 208f.; Boyce 1982 179f.; Koch 1991, 197f.

Du, Jahwä, bist der Einzige! Du hast den Himmel geschaffen,
die Himmel der Himmel und all ihr Heer,
die Erde und alles, was auf ihr ist,
die Wasser und alles, was in ihnen ist.
Du belebtest sie alle. Das Heer des Himmels betet dich an.

Im Unterschied zu anderen hebräischen Schöpfungslehren (auch Gen 1) wird die Schöpfung des Himmels zu einem eigenen Thema und gleichgewichtig der Erdschöpfung gegenübergestellt, ganz wie es in den hymnischen Partien achaimenidischer Königsinschriften geschieht (s.o. I. 2.).
2. Der Vorspann dieser Inschriften fährt dann allerdings mit der Einsetzung des universalen *Königtums* fort, was hebräische Texte nie als (urzeitliche) Schöpfungsgegebenheit (aner)kennen. Dennoch fehlt eine politische Theologie bei Esra keineswegs. Zur weltweiten Herrschaft der Perser unterhält der israelitische Gott eine unmittelbare und positive Beziehung. Die "Hand" dieses Gottes benützt Artaxerxes als Werkzeug; seine Entscheidung über das Schicksal Israels hat Jahwä ihm direkt eingegeben (Esr 7,6.27). Vermutlich würde Esra dem chronistischen Urteil beipflichten, daß schon der Geist des Kyros durch den eigenen Gott erweckt war und also das vermutlich dem Verfasser bekannte Bekenntnis, durch Ahuramazda in die Weltherrschaft eingesetzt zu sein, einem Bekenntnis zur Einsetzung durch den Himmelsgott Jahwä gleichkommt (Esr 1,1f.[351]). Allerdings wird auf israelitischer Seite die gegenwärtige Weltmacht nicht als Endzweck der Schöpfung und vollendeter Glückszustand begriffen wie im Iran (s. den Begriff *siyati-* in den Inschriften I. 1.1). Vielmehr gilt sie als Durchgangsstadium auf Zeit, währenddessen Israel trotz eines gewissen "Auflebens" nach harter assyrischer und babylonischer Unterdrückung nichtsdestoweniger in "Knechtschaft" verharren muß (Esr 9,8f.; Neh 9,36). Insofern bleibt die Haltung zum Staat ambivalent und von einem eschatologischen Vorbehalt bestimmt. Weil von der Gottheit für diese Zeit so verfügt, ist dem Großkönig Gehorsam zu leisten. Dennoch wird gleichzeitig der eigene Gott angefleht, das Jahr der Freilassung heraufzuführen und Israel in Selbständigkeit und uneingeschränktes Heil zu entlassen.
3. Die persischen Texte führen nach dem hymnischen Vorspann gern das dem König übereignete *Gesetz* an. Hier dürfte ein auch semantisch vorgegebener Zusammenhang bestehen. Das deutsch mit "Gesetz" wiedergegebene altpersische *dāta-* stellt ein neutrisches Partizip zu einem Verb da_2 "erschaffen, machen"

351 Vgl. die analoge Aussage Dan 2,37, die wahrscheinlich ebenso aus der Perserzeit stammt.

dar[352], meint also "das Geschaffene im ausgezeichneten Sinn", wobei eine schriftliche Fixierung nicht notwendig inbegriffen war. Was Xerxes als "Gesetz" praktiziert, ist deshalb von Ahuramazda aufgerichtet (XPh 49-53). Die bei den Griechen gängige Unterscheidung von *physis* als vorgegebene Weltwirklichkeit und *nomos* als willkürliche und deshalb veränderliche Setzung (*thesis*)[353] steht dazu in scharfem Gegensatz. Nach iranischer Auffassung scheint die Gesetzesstruktur, weil zur Weltordung Arta gehörig, der Schöpfung allererst Bestand zu geben. Im Awesta gilt Data sogar als göttliches Wesen (Yašt 10,139).

Eine gewisse Verbindung des eigenen religiösen Gesetzes mit dem Himmelsgott stellt auf israelitischer Seite das schon genannte Gebet Neh 9 in V.13 her. Der in kultischen Hymnen (Ps 136 u.ö.) verankerte Brauch, die göttliche Lenkung der Volksgeschichte zu preisen, wird jetzt erstmals durch einen Abschnitt über die Gesetzesoffenbarung am Sinai erweitert, und zwar so, daß abweichend von den Aussagen im Buch Exodus (Kap.19ff.) die Gottesstimme nicht vom Berg her ertönt, sondern "vom Himmel her... Ordnungen und zuverlässige Gesetze gegeben" worden sind. Wenn spätere judäische Texte die Tora mit der protologischen Weisheit, die vom Himmel herabkommt, verknüpfen (Sir 24; Bar 3,29-4,4), wird, da Himmel und Schöpfung zusammengehören, diese Linie weiter ausgezogen und die Verwandtschaft mit persischen Anschauungen noch enger.

4. Die Gliederung der Menschheit nach *Volk, Stamm und Geschlecht* gehört für persische Herrscher wie für judäische Untertanen zur Schöpfung wie zum göttlich verordneten Gesetz. Dareios rühmt sich, Familie, Geschlecht und Völker wieder zum (urzeitlichen) *gathu-* zurückgeführt zu haben (DB I 61-71; DNa 30-38, s.o. I. 2.). Die Stufen des anscheinend ontologisch begründeten, vertikalen Gesellschaftsaufbaus erinnert an die Strenge, mit der in den Listen des Esra-Nehemia-Buches auf Abstammung und Untergliederung des Volkes Wert gelegt wird. Vielleicht entspricht nach Meinung der damaligen Zeit hebräisch *'am* nicht altpersisch *dahyu-*, dem "Großvolk", sondern eher dem meist mit "Stamm, Gau" übersetzten awestischen *zantu-*, während die "Vaterhäuser", hebräisch *bêt 'ābôt*[354], auf der Stufe von altpersisch *vith-* = Geschlecht stehen können. Sind nicht nur in Jehud, sondern allgemein die vom Großkönig anerkannten Bürger-Tempel-Gemeinden womöglich als derartige Kleinvölker angesehen worden, die zwar ihre eigene Repräsentanz in der göttlichen Welt

352 Kent 1953, 188f.; Brandenstein/Mayrhofer 1964, 113.115.

353 F. Heinemann, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945 = Darmstadt 1972.

354 Esr 2,59; 8,1.29; 10,16; Neh 8,13. Der entsprechende akkadische Begriff wird in Uruk für die Untergliederungen der Bürger-Tempel-Gemeinde benutzt; Blenkinsopp 1991, 30-32.

haben, aber in keinem geschlossenen Siedlungsgebiet wohnen und deshalb sich in Abhebung von der üblichen Gebietseinteilung konstituieren[355]?

Noch ein weiteres Motiv fällt in diesem Zusammenhang auf. Auf beiden Seiten wird auf die 12-Zahl bei der Gliederung der Verbände geachtet. Das geschieht sowohl bei der Darstellung gabenbringender Völker-Länder in Persepolis wie bei der Neugliederung des Laienvolkes in den Esralisten (Esr 8; 10,25-44). Eine Siebenteilung der Erde, wie sie als andere Fixzahl in persischen Quellen zum Vorschein zu kommen scheint (s.o. I. 5.), wird zwar bei Esra nicht ausdrücklich, taucht aber in späteren israelitischen Schriften wie dem astronomischen Henochbuch in etwas abgewandelter Form auf (1Hen 77,4-8[356]). Diese feste, doch wohl seit der Schöpfung vorgegebene Summe von Völkern und Lebensräumen und deren Untergliederungen, die der fromme Mensch zu wahren hat, läßt vermuten, daß auf gleichem ideologischen Hintergrund zwei so konträre Verhaltensweisen entstehen konnten wie einerseits die achaimenidische Toleranz gegenüber völkisch-religiöser Eigenart und andrerseits die esranisch-chronistische Intoleranz im Verkehr mit den palästinischen Nachbarverbänden.

5. Vielleicht darf man darüber hinaus auf Seiten der Herrschenden wie der Beherrschten einen vergleichbaren *ethisch-rituellen Dualismus* konstatieren. Schon aus der frühesten Inschrift Dareios I. spricht eine Weltsicht, die jeden Aufstand gegen seine Person als Wirkung einer umheimlichen Schadensmacht *drauga-* und als schweren Frevel gegen die heilvoll-gerechte Weltordnung des *arta-* betrachtet. Sein Nachfolger Xerxes teilt mit, daß unter den von ihm regierten Völker-Ländern eines war, das dämonische Abgötter, *daivā*, verehrt hatte; als König hat er die Kultstätte zerstört und die Anerkennung Ahuramazdas und des Arta durchgesetzt, was offenbar für den Bestand des gesamten Reichs wesentlich erscheint (XPh 28-41).

Was auch immer die genaueren Umstände dieser spektakulären Unternehmung waren, die Inschrift gibt der gleichen dualistischen Auffasung Ausdruck wie die des Vorgängers. Während man den Xerxes-Abschnitt früher auf eine vorgebliche Zerstörung des Marduktempels (nach Herodot I 183) und eine Verwerfung des babylonischen Polytheismus bezogen hat[357], denken die

355 Für die persische Auffassung, daß (Klein-)Völker nicht unbedingt in geschlossenen Siedlungsräumen leben, spricht vielleicht die rätselhafte Notiz Herodots (III 89), daß Dareios I. die Steuern *kata ethnea* verordnete, "indem er auch (den) Völkern die Nachbarn zuordnete, wie auch die Nächstgelegenen überspringend, Entferntere verschiedenen Völkern zuteilte"; vgl. Junge 1942, 4f.

356 J.T. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976, 15-18.

357 So noch Hinz 1979,15f.

meisten Iranisten gegenwärtig an eine gewaltsame Auseinandersetzung mit Gruppen im Iran, die den Mazdaismus abgelehnt haben[358]. Daraus schließt R. Frye[359], daß bei den Iranern auf die strikte Einhaltung eines "Ariergalubens" geachtet wurde, um die Weltordnung aufrechtzuerhalten, während nichtiranische Völkerschaften Ahuramazda nicht kennen können und nicht kennen müssen. Sollte diese - notwendig hypothetische - Interpretation zutreffen, ergibt sich eine interessante Parallele zu Esras dualistischem Beharren auf einem "heiligen Samen", der den Himmelsgott Jahwä allein kennt und darum exklusiv bleiben muß, im Gegensatz zur anscheinend unvermeidlichen Abscheulichkeit (*tô'ebâ*) der Völker draußen (Esr 9,1f.11.14).

Zwischen Weltansichten so unterschiedlicher Herkunft wie der iranischen und der hebräischen zeigen sich also im 5.Jahrhundert eigenartige Übereinstimmungen. "Der Glaube an einen alleinigen Schöpfergott vereinte Perser und Juden auf einzigartige Weise"[360]. Sie machen vermutlich begreiflich, warum Esra und Nehemia sich allerhöchster Gunst erfreuen und Jehud eine besondere Privilegierung gewinnen konnten. Sowohl die Politik der Großkönige wie diejenige der judäischen Reformer ist offensichtlich in religiös-mythologischen Überzeugungen so stark verwurzelt, daß sie sich nicht einfach aus einem "realpolitischen" Pragmatismus ableiten läßt.

Allerdings stehen die besonderen Beziehungen der Reichsregierung zur Provinz Jehud und ihrer Bürger-Tempel-Gemeinde nicht so isoliert im geschichtlichen Raum, wie es nach den alttestamentlichen Dokumenten den Anschein haben könnte. Nicht nur die Bestätigung anderer regionaler Bürger-Tempel-Gemeinden, sondern auch das Verhältnis zu den kultischen Einrichtungen so großer Völker wie Babylonier und Ägypter lassen erkennen, daß sich die Großkönige nicht den gleichen Rigorismus leisten konnten wie die religiösen Protagonisten einer Provinz. Trifft die oben geäußerte Vermutung zu, daß nach achaimenidischer Überzeugung zu dem von Ahuramazda geschaffenen Gesetz nicht nur die Achtung der Eigenart der Völker, sondern auch die Anerkennung ihrer göttlichen Repräsentanten gehörte, sofern der Kult nicht im Widerspruch zu *arta-* durchgeführt wurde, lassen sich die weitgehenden Adaptionen einheimischer Hochgötter in den großen Satrapien, und das anscheinend ohne ausdrückliche Reichsautorisation, durchaus erklären. In

358 Zaehner 1961,159; Boyce 1982 II 175.

359 Frye 1962,236f.

360 W. Hinz, Reichsgründer Kyros, in: W. Eilers (Hg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans 1971 (55-63).62.

Babylonien kündet der Kyros-Zylinder (I 12[361]), daß Bel-Marduk den Perser zur Herrschaft über das All berufen hat. Bei Dareios I. ist eine Vorliebe für die Gleichsetzung Ahuramazdas mit dem ägyptischen Amon-Re unverkennbar[362]. Dabei geschieht wohl nicht nur eine vordergründige Aufnahme fremder göttlicher Namen und Figuren. Vielmehr war damals in Babylonien wie in Ägypten[363] bereits eine astral ausgerichtete Mythologie in das religiöse Denken eingedrungen, die dem obersten Gott vor allem die Lenkung der Gestirne zutraut. Falls oben zurecht behauptet worden ist, daß für die Symbolik der Zahlen Zwölf und Sieben im Blick auf Raum und Zeit zumindest bei den Achaimeniden, später dann auch bei den Judäern, kaldäische Gestirnstheorien Pate gestanden hatten, waren bestimmte religiöse Denkmuster schon international verbreitet, welche zu Gleichsetzungstheorien geradezu reizten.

Da die religionsgeschichtliche Forschung zu allen Kulturen der persischen Epoche - Israel nicht ausgenommen - noch in den Kinderschuhen steckt, bleiben solche Erwägungen weithin hypothetisch. Unstrittig erscheint aber, daß die Autorisation durch das Perserreich die Grundlagen geschaffen hat für eine Verfassung der Jerusalemer Kultgemeinschaft, die sich, wenngleich unter mannigfaltigen Umformungen, bis zum ersten Aufstand gegen Rom und zur Zerstörung des Zweiten Tempels behauptet hat. Das Gesetz, dem Esra Anerkennung verschaffte, wollte keine Handlungsanleitung zur individuellen Seligkeit liefern, sondern eine Bürger-Tempel-Gemeinde unter der Voraussetzung einer durch die Antithetik von Heilig und Unrein gespaltenen Welt konstituieren, die nach außen hin vor den persischen Autoritäten legitimiert und nach innen hin gegenüber Tendenzen zur Auflösung des heiligen Volkszusammenhangs mit Sanktionen ausgestattet war.

In der judäischen Geschichte hatte es knapp zwei Jahrhunderte früher schon einmal einen Versuch gegeben, durch ein auf den Gott Jahwä zurückgeführtes Gesetz, in diesem Fall durch die Urfassung des Deuteronomiums, ein "heiliges Volk" Israel zu konstituieren. Das geschah durch die Kultreform des Königs Joschija 622/21 v. Chr. Sie war mit dem Aufbegehren gegen die damalige Oberherrschaft, die assyrische, verbunden und gegen deren kulturell-mythologisch wirksamen Einfluß gerichtet, der bereits astral geprägt und von der Auffassung eines durch die Gestirne regierenden Himmelsgotts (Ba'al Schamajim) bestimmt war[364]. Die Einführung eines solchen Landesgesetzes war

361 TUAT 1,408 (Lit.).

362 Koch 1993 (GÄR) § 22.

363 Koch 1993 § 24.

364 H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129) 1982; Koch 1988

damals gescheitert, wohl schon unter Joschijas Nachfolger[365], und mußte unter den Bedingungen jener Zeit wohl scheitern. Esra unternimmt einen zweiten Anlauf nicht gegen, sondern mit Zuhilfenahme der herrschenden Großmacht, nicht gegen, sondern mit einem Himmelsgott. Ihm ist Erfolg beschieden, zumindest in der Einführung einer schriftlich vorliegenden, göttlich und großköniglich autorisierten Verfassung seiner Volks- und Religionsgemeinschaft. Sie wird bei Judäern und Samaritanern zur Keimzelle eines Kanons heiliger Schriften[366].

§1; Ders.,Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreformen des Königs Josia,in: J. Hausmann/H.J. Zobel (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, Fs. H.D. Preuß 1992, 80-92.

365 Koch 1988, 43.

366 Wer als Theologe das Alte Testament als Ausdruck der Wahrheit göttlicher Offenbarung begreift, wird deshalb nicht umhin kömnen, ein providenzielles Wirken des Einen Gottes in den Erlassen achaimenidischer Großkönige anzuerkennen und sich auf seine Weise dem chronistischen Urteil (2Chr 36,22f. usw.) über diese eigentümliche Fremdmacht anzuschließen.

NACHWORT

"Weltordnung und Reichsidee bei den Persern" war Thema eines Vortrages, den ich im November 1982 auf Einladung der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft in Zürich gehalten habe und der zur Grundlage des Beitrags in OBO 55 geworden ist. Die Neuauflage macht es möglich, einen zweiten Vortrag über Esra, zu dem mich damals die Theologische Fakultät der Universität Zürich eingeladen hatte, in das Manuskript einzuarbeiten. Herrn Kollegen Keel danke ich für die Bereitschaft, meinen zweiten Beitrag anzugliedern, und überdies für seine besondere Geduld, mit der er auf die Fertigstellung der Überarbeitung gewartet hat.

Die Neufassung wäre nicht möglich gewesen ohne die entsagungsvolle Arbeit von Christoph Flügel am Computer, die Beschaffung der notwendigen Sekundärliteratur durch Birte Braasch und die wichtigen Ratschläge meines Freundes und früheren Mitarbeiters Dr. Martin Rösel. Dr. Ch. Uehlinger hat sich um Korrekturen verdient gemacht und die Register erstellt. Ihnen gilt besonderer Dank.

Literaturliste

(Abkürzungen nach: Theologische Realenzyklopädie Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von S.M. Schwertner, [2]1994)

Ackroyd P.R., I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah (TBC) 1973.
- God and People in the Chronicler's Presentation of Ezra, in: (BETL 41) 1976, 145-162.
- Chronicles-Ezra-Nehemiah: The Concept of Unity, in: ZAW 100 Suppl. (1988) 188-201.
- Problems in the Handling of Biblical and Related Sources in the Achaemenid Period, in: Sancisi-Weerdenburg H./Kuhrt A., Achaemenid History III 1988, 33-54.
- The Written Evidence for Palestine, ebd. VI 1990, 207-220.
- The Chronicler in His Age (JSOT.SS 101) 1991.

Ahlemann F., Zur Esra-Quelle, in: ZAW 59 (1942/43) 77-98.

Akurgal E., Die Kunst der Hethiter, 1961.

Alt A., Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, in: Fs. O.Procksch, Leipzig 1934 = Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II 1953, 316-337.

Albertz R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2 (ATD Ergänzungsband 8/2) 1992.

Barnett R.D., Assyrische Palastreliefs, Prag o.J.

Becker J., Esra/Nehemia (NEB 25) 1990.

Bengtson H.(Hg.), Griechen und Römer (Fischer-Weltgeschichte 5) 1965.

Bertholet A., Die Bücher Esra und Nehemia (KHCAT XIX) 1902.

Beyer K., Die aramäischen Texte vom Toten Meer (ATTM) 1984.

Bickermann E.J./Tadmor H., Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi, in: Athenaeum NS 66 (1978) 239-261.

Blenkinsopp J., The Mission of Udjahorresnet and those of Ezra and Nehemiah, in: JBL 106 (1987) 409-421.
- Ezra-Nehemiah (OTL) 1989.
- Temple and Society in Achaemenid Judah, in: Davies P.R. (Hg.), Second Temple Studies I Persian Period (JSOT.SS 117) 1991, 22-53.

Blum E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) 1990.

Boyce M., A History of Zoroastrianism I.II (HdO I 8,1,2 und 2A) 1975.1982.

Brandenstein W./Mayrhofer M., Handbuch des Altpersischen, 1964.

Braun R.L., Chronicles, Ezra, and Nehemiah, in: Emerton J.A. (Hg.), Studies in the Historical Books of the O.T. (VT.S 30) 1979, 52-64.

Busse H., Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhname, in: Eilers W. (Hg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans 1971, 8-21.

Calmeyer P., Zur Genese altiranischer Motive I "Herrscher über Stützfiguren", AMI 6 (1973) 135-152; IV "Persönliche Krone" und Diadem, AMI 9 (1976) 45-63; V Synarchie, ebd. 63-95 und AMI 10 (1977) 191-195; VIII Die "statistische Landcharte des Perserreiches", AMI 15 (1982) 105-187.

- Zur bedingten Göttlichkeit des Großkönigs, AMI 14 (1981) 55-60.
- Zur Rechtfertigung einiger großköniglicher Inschriften: Die Yaunā, AMI Erg.Band 10 (1983) 153-167.
- Das Persepolis der Spätzeit, in: Sancisi-Weerdenburg H./Kuhrt A., Achaemenid History IV 1990, 7-36.

Cameron G.G., The Persian Satrapies and Related Matters, JNES 32 (1973) 47-56.

Cazelles H., La mission d'Esdras, in: VT 4 (1954) 113-140.

Colpe C., Zarathustra und der frühe Zoroastrismus, in: Asmussen J.P./Laesöe J./ Colpe C., Handbuch der Religionsgeschichte 2 (1972) 319-357.

Cross F.M., A Reconstruction of the Judean Restoration, in: JBL 94 (1975) 4-18.

Dandamaev M.A., Persien unter den ersten Achämeniden (Beiträge zur Iranistik 8) 1976.

Daniels D.R., The Composition of the Ezra-Nehemiah Narrative, in: Ders./ Gleßmer U./Rösel M., Ernten, was man sät, Fs. K. Koch 1991, 311-328.

Davies P.R. (Hg.), Second Temple Studies I Persian Period (JSOT.SS 17) 1991.

Davies W.D./Finkelstein L. (Hg.), The Cambridge History of Judaism I, 1984.

Dexinger F./Pummer R., Die Samaritaner (WdF 604) 1992.

Donner H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Ergänzungsreihe 4/2) 1986.

Driver G.R., Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., ^{2}1957.

Duchesne-Guillemin J., La religion de l'Iran ancien, 1962.

- La religion des Achéménides, in: Walser G. (Hg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte (s. dort) 1972, 59.82.
- Sonnenkönigtum und Mazdareligion, in: Koch H./Mackenzie D.N., Kunst, Kultur... (s. dort) 1985, 135-139.

Emerton J.A., Did Ezra go to Jerusalem in 428 BC?, in: JTS.NS 17 (1966) 1-19.

Eskenazi T.C., In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah (SBL.MS 36) 1988.

Farkas A., Achaemenid Sculpture (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut te Istanbul XXXIII) 1974.

Fitzmyer J.A., A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays (SBL.MS 25) 1979.

Frye R., Persien bis zum Einbruch des Islam, dt. 1962 (engl. Original: The Heritage of Persia, 1962).

- The Charisma of Kingship in Ancient Iran, in: IrAnt 4 (1964) 36-54.
- Religion in Fars Under the Achaemenids, in: Orientalia, Fs. J. Duchesne-Guillemin (AcIr 23) 1984, 171-178.

Galling K., Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12) 1954.
- Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, 1964.

Garbini G., Storia e ideologia nell' Israele Antico, 1986.

George J., Achaemenid Orientations, in: AMI Erg.bd. 6 (1979) 196-206.

Gershevitch V. (Hg.), The Cambridge Ancient History of Iran 2, 1985.

Ghirshman R., Iran. Protoiranier, Meder und Achämeniden (Universum der Kunst 5) 1964.

Gleßmer U., Der 364-Tage-Kalender und die Sabbatstrukturen seiner Schaltung in ihrer Bedeutung für den Kult, in: Daniels D.R./Gleßmer U./Rösel M., Ernten, was man sät, Fs. K. Koch 1991, 379-398.
- Leviten in spätnachexilischer Zeit, in: Albani M./Arndt T. (Hg.), Gottes Ehre erzählen, Fs. H. Seidel 1994, 127-152.

Grabbe L.L., Maccabean Chronology, in: JBL 110 (1991) 59-74.
- Reconstructing History from the Book of Ezra, in: Davies P.R. (Hg.), Second Temple Studies I (JSOT.SS 117) 1991, 73-97.

Gunneweg A.H.J., Esra (KAT XIX 1) 1985.
- Nehemia (KAT XIX 2) 1987.

Hanhart R., Text und Textgeschichte des 1. Esrabuches (MSU XII) 1974.

Hanson P., The Dawn of Apocalyptic, 1975.

Hengel M., Judentum und Hellenismus (WUNT 10) 1969.

Herrenschmidt C., Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius I d'apres ses inscriptions en vieux-perse, in: Studia Iranica 5 (1976) 33-65.
- Les créations d'Ahuramazda, ebd. 6 (1977) 17-58.
- La religion des Achéménides: État de la question, ebd. 9 (1980) 325-339.
- La première royauté de Darius avant l'invention de la notion d'empire, in: Pad nām i yazdān, Travaux de l'instute d'études iranniennes 9 (1979) 23-33.

Herrmann S., Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1973.

Hinz W., Zarathustra, Stuttgart 1961.
- Reichsgründer Kyros, in: Eilers W. (Hg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans 1971, 55-63.
- Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen (GOF III 3) 1975.
- Darius und die Perser I 1976, II 1979.

Hoglund K.G., Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah (SBL.DS 125) 1992.

Houtman C., Ezra and the Law, in: OTS 21 (1981) 91-115.

Howorth H.H., The Apocryphal Book Esdras A and the Septuagint, in: PSBA 23 (1901) 147-159.305-325.

In der Smitten W.Th., Esra (SSN 15) 1973.
Japhet S., The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investigated anew, in: VT 18 (1968) 330-371.
- Sheshbazzar and Zerubbabel - Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah, in: ZAW 94 (1982) 66-98.
- The Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah, in: Emerton J.A. (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43) 1991, 301-304.
Jepsen A., Nehemia 10, in: ZAW 66 (1954) 86-106.
Junge P.J., Satrapie und natio, in: Klio 34 (1942) 1-55.
Kellermann U., Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102) 1967.
- Erwägungen zum Problem der Esradatierung, in: ZAW 80 (1968) 55-87.
- Erwägungen zum Esragesetz, in: ZAW 80 (1968) 373-385.
Kent R.G., Old Persian (AOS 33) [2]1953.
Kienitz F.K., Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitenwende, 1953.
Knauth W., Das iranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, 1975.
Koch H., Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit (GOF III 4) 1977.
- Es kündet Dareios der König... (Kulturgeschichte der antiken Welt 55) 1992.
-/Mackenzie D.N. (Hg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben (AMI.Erg.band 10) 1985.
Koch K., Was ist Formgeschichte? (1964) [5]1989.
- Ezra and the Origins of Judaism, in: JSS 19 (1974) 173-197.
- Die Völkerrepräsentanten auf den Reliefs von Persepolis und den achaimenidischen Gräbern, in: ZDMG.S 5 (1982) 290-298.
- Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit [2]1988.
- Weltgeschichte und Gottesreich im Danielbuch und die iranischen Parallelen, in: Liwak R./Wagner S., Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, Fs. S. Herrmann 1991, 189-205.
- Ezra and Meremoth: Remarks on the History of the High Priesthood, in: Fishbane M./Tov E. (Hg.), "Sha'arei Talmon", Fs. Sh. Talmon, 1992.
- Geschichte der ägyptischen Religion (GÄR) 1993.
- Der Artaxerxes-Erlaß im Esrabuch, in: Weippert M./Timm S. (Hg.), Meilenstein, Fs. H. Donner (ÄAT 30) 1995, 87-98.
Kooij A. van der, Zur Frage des Anfangs des 1. Esrabuches, in: ZAW 103 (1991) 239-252.
Kornemann E., Weltgeschichte des Mittelmeerraumes, 1967.

Kratz R.G., Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63) 1991.

Krefter F., Persepolis Rekonstruktionen, Teheraner Forschungen 3, 1971.

Krüger T., Esra 1-6. Struktur und Konzept, in: BN 41 (1988) 65-75.

Kuhrt A., The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, in: JSOT 25 (1983) 83-97.

Kyrieleis H., Throne und Klinen (JdI Erg.heft 24) 1969.

Lebram J.C.H., Die Traditionsgeschichte der Esragestalt und die Frage nach dem historischen Esra, in: Sancisi-Weerdenburg H./Kuhrt A., Achaemenid History I, 1987, 103-138.

Lentz W./Schlosser W., Persepolis - ein Beitrag zur Funktionsbestimmung, in: ZDMG.S I 3 (1969) 957-983.

L'Orange H.P., Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World, 1953.

McConville J.G., Ezra-Nehemiah and the fulfillment of prophecy, in: VT 36 (1986) 205-224.

Meißner B., Babylonien und Assyrien II, 1925.

Meyer E., Die Entstehung des Judentums, 1896 = 1965.

- Geschichte des Altertums IV 1, ^{5}1954.

Meyers E.M., The Persian Period and the Judean Restoration from Zerubbabel to Nehemiah, in: Miller P.D./Hanson P./McBride S.Dean (Hg.), Ancient Israelite Religion, Fs. F.M. Cross, 1987, 509-521.

Moorey P.R.S., Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals, in: AMI Erg.bd. 6 (1979) 218-226.

Mosis R., Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (FThSt 92) 1973.

Mowinckel S., Erwägungen zum chronistischen Geschichtswerk, in: ThLZ 85 (1960) 1-6.

- "Ich" und "Er" in der Ezrageschichte, in: Kuschke A. (Hg.), Verbannung und Heimkehr, Fs. W. Rudolph 1961, 211-233.

- Studien zu dem Buche Ezra und Nehemia (SNVAO.NS 3.5.7) I und II 1964, III 1965.

Myers J.M., Ezra-Nehemiah (AncB 14) 1965.

Noth M., Die Gesetze im Pentateuch (SKGG 17) 1940 = Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 6) 1957, 9-141.

- Überlieferungsgeschichtliche Studien (ÜGS) 1943 = 1957.

- Geschichte Israels, 1950; ^{7}1969.

Olmstead A.T., History of the Persian Empire, 1948 = 1970.

Orthmann W., Der Alte Orient (Propyläen Kunstgeschichte 14) 1975.

Pavlovský V., Die Chronologie der Tätigkeit Esras, in: Bib. 38 (1957) 275-305.428-456.

Petit T., L'évolution sémantique des termes hébreux et araméens PḤH et SGN et accadien PAḪATU et SAKNU, in: JBL 107 (1988) 53-67.

Pohlmann K.F., Studien zum dritten Esra (FRLANT 104) 1970.

- Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chronikbüchern und dem Esra/Nehemia-Buch, in: Emerton J. (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43) 1991, 314-330.

Plöger O., Theokratie und Eschatologie (WMANT 2) 1959.

Pope A.U., Persepolis as a Ritual City, in: Archaeology 10-12 (1957-59) 123-130.

Porada E., Alt-Iran (Kunst der Welt) 1962=1977.

Reichelt H., Awestisches Elementarbuch, 1909=1967.

Rendtorff R., Esra und das "Gesetz", in: ZAW 96 (1984) 165-182.

Root M.C., The King and Kingship in Achaemenid Art (AcIr 19, Textes et Memoires IX), 1979.

Rowley H.H., The Chronological Order of Ezra and Nehemiah, in: I. Goldziher Memorial Volume I, 1948, 117-149 = Ders., The Servant of the Lord and Other Essays, ^{2}1965, 137-168.

Rudolph W., Esra und Nehemia (HAT 20 20) 1949.

- Chronikbücher (HAT I 21) 1955.

Sæbø M., Esra/Esraschriften, in: TRE 10, 374-386.

Sancisi-Weerdenburg H./Kuhrt A. (Hg.), Achaemenid History I, 1987; II 1987; III 1988; IV 1990.

- The Quest for an Elusive Empire, in: Dies., Achaemenid History IV 1990, 263-273.

Schaeder H.H., Esra der Schreiber (BHTh 5) 1930 = Ders./Colpe C., Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, 1968, 162-241.

- Iranische Beiträge I (SKG.G 6/5) 1930.

Schmidt E.F., Persepolis I-III (OIP 68-70) 1953.1957.1970.

Schottroff W., Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit, in: VuF 27 (1982) 46-68.

Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi $^{3.4}$1901.

Schürer E./Vermes G./Millar F., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ I, 1973.

Shahbazi A.S., An Achaemenid Symbol I, A Farewell to >Frahvar< and >Ahuramazda<, in: AMI 7 (1974) 135-144.

- An Achaemenid Symbol II. Farnah »(God-given) Fortune« symbolized, in: AMI 13 (1980) 119-147.

- Darius' >Haft Kisvar<, in: Koch H./Mackenzie D.N., (Hg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit (AMI Erg.band 10) 1985, 239-246.

Shaver J.R., Ezra and Nehemiah, in: Ulrich E. u.a. (Hg.), Priests, Prophets and Scribes, Fs. J. Blenkinsopp (JSOT.SS 149) 1992, 76-86.

Smith D.L., The politics of Ezra, in: Davies P.R. (Hg.), Second Temple Studies I (JSOT.SS 117) 1991, 73-97.

Smith M., Das Judentum in Palästina während der Perserzeit, in: Fischer Weltgeschichte 5 (1965) 356-370.

- Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament, 1971.
- Ezra, in: Bergmann J./Drynjeff K./Ringgren H., Ex Orbe Religionum I, Fs. G. Widengren (Suppl. to Numen XXI) 1972, 141-143

Snaith N.H., The Jewish New Year Festival, 1947.

Steck O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23) 1967.

Stern E., New Evidence on the Administrative Division of Palestine in the Persian Period, in: Sancisi-Weerdenburg H./Kuhrt A., Achaemenid History IV 1990, 221-226.

Stern M., Chronology, in: The Jewish People in the First Century (CRINT I), 1974, 62-77.

Streck M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninives I-III, 1916.

Strommenger E./Hirmer M., Fünf Jahrtausende Mesopotamien, 1962.

Talmon Sh., Ezra and Nehemiah. Books and Men, IDBS (1976) 317-328.

- Esra-Nehemia: Historiographie oder Theologie? In: Daniels D.R./Gleßmer U./Rösel M., Ernten, was man sät, Fs. K. Koch 1991, 329-356.

Talshir D., A reinvestigation of the linguistic relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah, in: VT 38 (1988) 194-209.

Ulrich E., Ezra and Qohelet Manuscripts from Qumran, in: Ulrich E., u.a. (Hg.), Priests, Prophets and Scribes, Fs. J. Blenkinsopp (JSOT.SS 149) 1992, 139-157.

Unger T., Noch einmal: Haggais unreines Volk, in: ZAW 103 (1991) 210-214.

VanderKam J.C., Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah? in: Ulrich E./Wright J.W. u.a. (Hg.), Priests, Prophets and Scribes, Fs. J. Blenkinsopp (JSOT.SS 149) 1992, 55-75.

Waerden B.L. van der, Die Anfänge der Astronomie (Erwachende Wissenschaft 2), 1968.

Walser G., Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis (Teheraner Forschungen 2) 1966.

- (Hg.) Beiträge zur Achämenidengeschichte (Historia Einzelschriften 18) 1972.

- Persepolis, 1980.

Weinberg J.P., Das *beit 'ābōt* im 6.-4. Jh.v.u.Z., in: VT 23 (1973) 400-414.

- *Netînîm* und "Söhne der Sklaven Salomos" im 6.-4. Jh. v.u.Z., in: ZAW 87 (1975) 355-371.
- Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit, in: Harmatta J./Komoróczy G., Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien, 1976, 443-486.

Weißbach, F.H., Die Keilschriften der Achämeniden (VAB 3) 1911 = 1968.

Wellhausen J., Israelitische und jüdische Geschichte, ^{8}1921 = ^{9}1958.

Wesendonk O.G. von, Das Weltbild der Iranier, 1933.

Widengren G., Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam, 1961.

- Die Religionen Irans (RdM 14) 1965.
- The Persian Period, in: Hayes G.H./Miller J.M. (Hg.), Israelite and Judean History 1977, 489-538.

Wiesehöfer J., Der Aufstand Gaumatas und die Anfänge Dareios' I., 1978.

- Das antike Persien, München/Zürich 1994.

Wilber D.N., Persepolis, 1969.

Willi Th., Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106) 1972.

Williamson H.G.W., Israel in the Book of Chronicles, 1977.

- Ezra, Nehemiah (WBC) 1985.
- Ezra and Nehemiah (Old Testament Guides) 1987.
- The Governors of Judah under the Persians, in: TynB 39 (1988) 59-82.
- Ezra and Nehemiah in the Light of the Texts from Persepolis, in: Bulletin for Biblical Research 1 (1991) 41-61.

Wolff F., Awesta. Die heiligen Bücher der Parsen, 1910 = 1960.

Wright J.S., The Date of Ezra's Coming to Jerusalem, 1947 = ^{2}1958.

Yamauchi, E.M., Persia and the Bible, 1990.

Zadok R., The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography (OLA 28) 1988.

Zaehner R.C., The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, 1961.

Wortregister

1. Hebräisch, Aramäisch
(incl. Lehnwörter)

'adrazdâ 311 Anm. 135, 216
'agarṭāl 286
'asmâ 298
'åsparnâ 220
(bêt) 'ābôt 249, 312
dāt(ā) 213, 224 Anm. 169, 304, 306
ḥodäš 282
jəsûd 240
kelîm 286f
(hak-)kohen 259f
ma'al 299
mānâ 273 f
ndb hitp. 215
nədābâ 275
'am 312
'awonôt 298
'bd 302
'ālâ 239f, 248, 278, 287
päḥâ 232, 294 Anm. 324
pəleṭâ 266 Anm. 272
soper 232, 242f
šərošiw 211 Anm. 138, 216, 220
tiršātā' 232, 262, 273
tô'ebâ 298, 266, 314

2. Akkadisch

datu 152 Anm. 27
ḥasḫû 213, 216
puḫru 203
šāpiru 242

3. Iranisch

arta- 152, 157f, 181, 194, 204, 308, 313
asman- 189
aša/arta 142, 145, 157, 194, 202
ātarr- 193
dahyu- 147, 192, 202
daiva 313
dat/dar 144f Anm. 9
dāta- 151f, 197, 202, 204, 213, 308, 311f
drauga-/drug 153ff, 156f, 175, 195, 204, 313
fravarti-/fravaši 183, 194f, 202
gathu- 150, 155, 158, 174, 191, 204, 308, 312
xšaçra- 157
xvarənah- 183, 190
yaud- 149
ratu- 202
šiyāti- 147
vašna- 143 Anm. 7, 144 Anm. 8, 149, 154, 197
vazr(a)ka- 144 A 8, 147
vith- 312
zantu- 312

4. Griechisch

daimon 183
pseudos 156

Textstellenregister

1. Bibel (Reihenfolge MT)

a) Hebr. Kanon

Gen

1,26-28 144

Ex

3,19 241 Anm. 220
6,16-19 276
6,23 250
6,25 259
12 279
12,1 278
12,29 278
19ff 312
19,10f 258
20,2 302
23 245
23,15.16b 282
24,3.7 228
27,3 87
28,1 250
28,15-30 261
28,36 252
28,36-38 276
28f 237
29,26 273
29,40f 275

Ex (Forts.)
34,11 265
34,16 277
34,18 282
34,22b 282
35,29 275
38,3 287

Lev 224 Anm. 169
1ff 275
1,1ff 251
2 275
7,16f 275
7,33 273
8,29 274
10,10 283
11,46f 283
16 233, 280
16,21f 260
16,29ff 280
23 233, 274
23,5 278
23,15-21 276
23,23-25 241 Anm. 218, 279
23,24f 270
23,26ff 280
23,33 280
23,39-43 277
25 245, 272
25,9 246
26,14ff 273

Num
1 276
1,2-47 250
1-10 270, 275
3-4 251
3 276
3,17-32 276
7,13-85 287
8,15ff 251
9,1-10,11 278
10,12-28 250
10,17.21 251
15,5 275
28,11-29,38 276
28,11-15 278
28,16 278
29 274
29,1 270
29,1-6 241 Anm. 218, 279
29,7ff 280
29,12 280
31,48-54 258

Dtn
7,1-3 265
7,3 277
15 245
15,1-6 295
16 279
16,10 275
16,13-15 277
16,18 220, 276
16,18-20 306
20,14 265
20,17 265
23 296, 299
23,1ff 298 Anm. 331
23,4 265
23,24 275
28,15ff 273
31 272
31,9-13 228, 270, 277
32,8 195 Anm. 88

Jos
1,10f 250
3,2 250
14-19 270
18f 272

1Sam
1 268
1,4f 274
9,23 274

1Kön
7,45.48f50 287

2Kön
17,24-41 267
23,2 273
23,2f 228
25,15 287
25,18-21 237

Jes
4,2 266 Anm. 272
6,13 266 Anm. 272
10,5 139
12,3 270 Anm. 282
37,26-29 139
37,31f 266 Anm. 272
40ff 302
49,6 250
52,7-12 248
52,11f 287 Anm. 315
61,1f 246

Jer
16,14f 240
23,7f 240

Ez
1,3 260
18,13 266
20,40-44 269
22,26 283
34,23ff 250
37,13f 240
37,21f 250
37,25-28 270
40-48 246, 248
44,11 251
44,23 283
45,25 280
45,5 251
46,17 245
46,24 251
48 250

Nah 139

Hag 223 Anm. 165
2,10-14 268 Anm. 276
2,18 240
2,22 140 Anm. 1

Sach 223 Anm. 165
1,1 237
2,1-4 140 Anm.1
8,9 240

Est
1,19 153
1,22 153
2,9 274 Anm. 293
3,12 153, 208, 242
3,13a-gLXX 208
3,14 153
8,7-13 209
8,9 242
8,12a-xLXX 209
9,19.22 274 Anm. 293
9,20-22.29-32 209 Anm. 124

Dan
1,2 287 Anm. 315
2,37 311 Anm. 351
3,29 212 Anm. 140
5 287 Anm. 315
6,11 248
6,13 153
6,26-28 151
7,1ff 230
7,7f 139
8 198 Anm. 96
9,21 195 Anm. 88
10,20f 195 Anm. 88
11,1ff 195 Anm. 88

Esr
1 291
1,1f 285, 311
1,1-3a 221
1,2 310 Anm. 349
1,2-4 208, 288
1,3.5 240
1,7-11 286
1,11 287f, 291
2 252f, 254 Anm. 248, 290f
2-3 253 Anm. 248
2,1-4,5 225 Anm. 171
2,1-69 226 Anm. 177
2,1 240, 287, 291f
2,2b 253
2,3-20 254ff
2,40 258
2,59 240, 312 Anm. 354
2,61 261
2,63 232, 259, 262 Anm. 265
2,64f 292
2,68f 254 Anm. 248
2,68-70 253
2,70 226 Anm. 177
3 225 Anm. 172, 291
3,1 226 Anm. 177, 232
3,1ff 253
3,2ff 226 Anm. 177
3,3-6 232
3,4 272
3,7 285
3,8ff 291
3,16-18 303
4 291
4,1-5 268
4,4 268
4,7-23 244
4,7-24 225 Anm. 171
4,8-24 293
4,12 292 Anm. 322
4,16-18 294
4,19 212 Anm. 140
5-6 141
5,6-6,12 289
5,6-17 208
5,14-16 287

Esr (Forts.)
5,16 291
6,3-5 212, 285, 289
6,3-12 208f
6,8 212 Anm. 140
6,8-12 290
6,11 212 Anm. 140
6,11f 220
6,14 285
6,15-18 227
6,16-18 303
6,17 232
6,18 299
6,19 278
6,22 148 A. 19, 285
7 291
7,1ff 238
7,1-5 236, 260
7,1-10 216, 239ff, 248
7,1.4 232
7,6-10 229, 247
7,6 224 Anm. 169, 241, 311
7,9 232, 248, 250, 278
7,10 224 Anm. 169, 241
7,11 260
7,12 310 Anm. 349
7,13 216, 232, 250, 268, 275
7,12ff 224 Anm. 169
7,12-26 208, 210ff, 237, 288
7,14 250, 268
7,15 268
7,15f 216
7,16-19 258
7,17 275
7,17f19f 216
7,21 269, 310 Anm. 349
7,24 275
7,25 276
7,25f 218ff
7,26 152, 306
7,27 213, 273, 283, 311
7,27f 139, 228
7,27-8,34 216
7,28 238, 248, 249f
7,28-8,30 248
7-10 221, 224ff
8 247, 313
8,1 248, 312 Anm. 354
8,1-14 238, 244, 249, 252, 291
8,1.13 233
8,2 223, 256
8,3-14 254ff
8,7f 273 Anm. 288
8,12-14 269
8,15 238, 241, 278
8,15-17 251
8,16 251 Anm. 247
8,18f 251
8,18-20 276
8,23 234
8,24-28 252
8,24-30.33f 216
8,28 276
8,29 312 Anm. 354
8,31 240, 250, 257
8,31 278
8,33 251, 261
8,33f 258
8,35 269
8,36 217, 269
9 217
9f 291
9,1 231, 238, 263, 265, 298
9,1f 233, 265, 314
9,2a 233
9,2 283
9,2.4 299
9,4 231
9,4f 306
9,5f 229
9,5ff 260
9,6 233 Anm. 195
9,6f 298
9,6ff 233, 298
9,6-15 238
9,8 235, 266 Anm. 272, 285, 302
9,8f 311
9,9 244, 269
9,10f 306
9,11 265, 298, 314
9,12a 265
9,13 266 Anm. 272, 298
9,14 298, 314
9,14f 266 Anm. 272
9,15 298
9,23f 276
10 217, 233
10,1 231, 238
10,2 264f
10,2-5 231
10,3 224 Anm. 168, 265
10,6 243
10,6 231
10,6ff 231
10,7 231, 269
10,8 203, 231
10,8-22 250

Esr (Forts.)

10,9	227, 269
10,10	231, 265
10,10f	260
10,10-13	231
10,10-43	252
10,11	265
10,14	218, 265
10,16	227, 260, 312 Anm. 354
10,17	278
10,18	259, 262
10,18-43	231
10,18-44	238, 250, 264
10,23	251, 259
10,25-43	254ff
10,25-44	313
10,25ff	269
10,31f	234

Neh

1f	139
1,4f	310 Anm. 349
1,5-11	269
1,10	241 Anm. 220
2	294 Anm. 324
2,7	232
2,8	241, 294
2,9.11	240
2,18	241
2,19f	295, 299
3	239, 244, 263
3,1	243, 295
3,4.21	261
3,22	295
3,26	271
3,36f	236
5	295
5,14f	294 Anm. 324
5,19	236
6,10-14	295
6,14	236
7	291
7,2	294
7,5	295
7,6-71	226 Anm. 177
7,6-72	253
7,6-8,1	254 Anm. 248
7,7b	253
7,8-25	254ff
7,43	258
7,63-65	261
7,65	232, 259, 262 Anm. 265
7,66f	292
7,69	232, 262 Anm. 265
7,70-72	253, 254 Anm. 248
7,72	226, 232
7,72b	227, 238, 253
8	218, 221, 224ff, 227, 232f, 260, 270, 279, 291, 306
8,1	226, 238, 253, 280
8,1-12	280
8,1ff	226 Anm. 177
8,3	250
8,4	251, 269, 272 Anm. 286
8,7	259
8,9	224 Anm. 167, 232, 260, 262 Anm. 265, 271, 283
8,10	232
8,11	271, 283
8,12	232
8,13	238, 312 Anm. 354
8,13f	277
8,13-15	279
8,13-18	280
8,13ff	235
8,16	271, 280
8,17	272
9	218, 233, 235, 277, 279, 302
9,1	238
9,1ff	280
9,2	233
9,3f	234
9,4b.5	234
9,6	260, 310
9,6LXX	233
9,6-37	238
9,13	312
9,15	241 Anm. 220
9,26	234 Anm. 200
9,32-37	234
9,36	285, 302, 311
10	235, 254ff, 274, 297
10,2	232 Anm. 193, 262 Anm. 265
10,2-9	250
10,6	261
10,10	258
10,32	246
10,39	259
11	239, 256 Anm. 251
11,16	259
11,22f	300
12,2f	261
12,10f	260f
12,12-15	260 Anm. 259
12,15	261 Anm. 263
12,26	260

Neh (Forts.)
12,27-43 274
12,27-46 227
12,27ff 295
12,36 232, 236
12,47 229, 230
13 269, 306
13,1-3 265, 274, 295f
13,4 259
13,4-31 296
13,4ff 296
13,7-9 260
13,13 242, 258, 259f
13,14.22 236
13,23-30 236
13,27 299
13,28f 268
13,29 236
13,30b.31a 299
13,31 236

1Chr
1-9 223
2,3.34f 263
4,18 263
5,27-41 237, 259
5,33-35 237 Anm. 205
6,4 251
8,8 263
9,1-18 256 Anm. 251
16,39 259
24 250, 262, 300
24,6 259
24,10 261
27,5 259
28,16 287
28,17 287

2Chr
4,7.8.16.22 287
5-7 303
6,4 241 Anm. 221
6,12f 272
6,15 241 Anm. 221
7 287
7,1 263
8,11 264
9,4-11 273 Anm. 288
9,14 232
17,7-9 273 Anm. 288
19,11 259
20,23 263
22,11 259
23,8.9.14 259
24,2 259
24,14 263
24,20.24 259
26,17 259
26,20 259
29,17 241 Anm. 218
29,20-24 232
29,25 241 Anm. 221
29,29 263
30 279
30,12 241 Anm. 221
31,10 259
31,19 273
34,9 259
34,13 232
34,14 259
34,15 260
34,18 259
34,29-32 232
34,30 232
34,31 273
35 279
35,3 273 Anm. 288
35,7-9 232
35,16-18 278
36,18 286
36,20 231, 289
36,22f 139, 221, 316 Anm. 366

Ps
24,3 240 Anm. 214
45,2 242f
80,13 244
81,4-6 282
136 312

b) Deuterokanonische Schriften
1Makk
6,49 246
8,17 262 Anm. 266

2Makk
1,18-36 236

Jdt 267, 299
8,1 237 Anm. 205

Tob
1,1f 230
3,7ff 230

Bar
3,29-4,4 312

Sir
17,17 195 Anm. 88
24 312
49,13 236

1/3 Esr 225
2,2f 285
2,2-6 208, 288
2,9-12 286
2,15-25 293
2,17 292 Anm. 322
3,1-4,63 225 Anm. 171
5,7ff 252
5,7-42 226 Anm. 177
5,9 253
5,9-17 254ff
Forts. 1/3Esr
5,38 261
5,40 259, 262 Anm. 265
5,41f 292
5,43 253
5,43-45 253
5,45f 226 Anm. 177
5,47ff 226 Anm. 177
5,63-70 268
6,7-33 208, 289
6,23-25 285
6,31f 220
7,9 299
7,15 285
8,1-2 236
8,6 278
8,9-24 208
8,10 268
8,12 268f
8,28ff 252
8,29 256
8,29-40 249, 269
8,30-40 254ff
8,42-48 251
8,43 251 Anm. 247
8,54-58 252
8,57 276
8,60 257, 278
8,61f 258
8,63 269
8,64 269
8,65 263
8,67 264
8,81 265
9,8-36 226 Anm. 177
9,18ff 252
9,18-36 264
9,19 259
9,26-35 254ff
9,26-36 269
9,37 226 Anm. 177, 232
9,37f 226
9,37ff 270
9,38 226 Anm. 177
9,39f 260
9,39ff 226 Anm. 177
9,41 271
9,43f 269, 272 Anm. 286
9,48 273 Anm. 288
9,49 260, 262 Anm. 265
9,50-52 271
9,55 279

2. Apokryphen, Qumran

Jub 246
49 279
49,1 278

1Hen 267
77,4-8 313
89,59ff 196 Anm. 88

TestLevi
34,17-21 266 Anm. 272

4Esr
1,1 236 Anm. 204

4Q259 279 Anm. 301

3. Rabbinisches

mSheq 6,3 270 Anm. 282
mMid 1,4 270 Anm. 282
bBB 14b 221 Anm. 159

4. Achaimenideninschriften
(Reihenfolge nach Königen)

Kyros-Zylinder 138, 151, 230, 286
I 12 315

Darius I
DB 143, 158, 197
I 1-24 197
I 6-11 148 A. 19
I 11 (§ 5) 157, 165
I 61-71 150, 312
I 63f 145
I § 5-8 149
I § 9ff 149
I § 14 150
IV 10ff 155
IV 54 155
DN XXIX 199
DNa 149
1-8 144 A. 8
10f 151
14 266 Anm. 273
15-30 199
16 143 A. 7
21 151
30-38 150, 312
DNb 16-18 158
DPd 157
13-18 155
DPe 149
6f 143 A. 7
7-18 197
DSe 149, 199
9f 151
13 266 Anm. 273
20 151
30-42 149
37 151
DSf 11 157
DSm 149
DSp 3 157
DSuez 197f
DSusa 197
DZc
3ff 157
5 151

Xerxes
XPa 7f 151
XPb 7f 151
XPc 7 151
XPf 33f 187
XPh 142f, 149
13 266 Anm. 273
14-28 199
18f 15f
28-35 150
28-41 313
41 157
45-56 146 A. 13
49-53 312
49.52 152
50f 157
52 152
53f 157

A2Sa 1 151
A2Sc 3f 151
A3Pa 11 151
AmH 7f 143 A. 7
AsH 10 143 A. 7

Persepolis
Fortification tablets 149

5. Elefantine (APFC)

21 209, 244 Anm. 231, 279 Anm. 300
30,2.27f 310 Anm. 349
31,2 310 Anm. 349
32 209
32,3f 310 Anm. 349
212 I 1,1 243 Anm. 227

6. Sonstige altorientalische Inschriften

Assurbanipal, Stele S 146 Anm. 14
Codex Hammurabi 144, 150f
Ramses II., Kadesch-Schlacht 230

7. Griech.-röm. Autoren

Curtius Rufus III 3,9-12 198

Herodot, Historien
I 131 183, 310
I 136 158
I 183 313
III 64 181
III 72 155
III 89 202, 313 Anm. 355
III 89-97 198
VII 43 196
VII 61-80 199
VII 104 153
VII 135 138

Josefus, Antiquitates
XI 225
XI 118f 214
XI 121 260
XI 302f 299
XII 378 246

Platon, Nomoi 3,695c 200

Plutarch, Alex. 37 181

Tacitus, Ann. III 63 284 Anm. 312

Xenophon, Kyrupaideia 1,2,2-3 153

8. Awesta

Allg. 156, 175, 180, 193ff, 224 Anm. 169, 310

Sih roçak
1,9 193
1,29 153
2,29 153

Videvdat
19,37 180

Yasna
1,3-5 202
1,11 180
2,3-5 202
4-3,16 157
4,16 180
16 200
17,11 193
26,1 202
30,5 310
32,11f 156
32,3 200
44,4-7 144
45,10 157
49,11 193

Yašt
3,29 193
8,16 180
8,45 180
10,139 312
13 194
13,2 189
13,21 202
13,21f32.57 194
13,94 199
13,143ff 194
15,5ff 175
19,26 199
19,35 183
19,38ff 175

9. Sonstiges

Veden 157
Letoon (Inschrift) 213

Namensregister

1. Götter

Ahuramazda 142f, 145 Anm. 9, 149, 160, 165, 183, 195
ameša spenta 144
Amon-Re 315
Apollon 141
Atum 148
Ba'al Schamajim 315
Daeva 157, 144
Neith 148, 203, 230

2. Personen

Ahiqar 243
Al-Biruni 181
Artabanos V. 178
Artabazarna 157
Artafarna 157
Artastuna 157
Artaxerxes 208, 243, 293f
Artaxerxes II. 151, 243
Artaxerxes III. 151
Artozostra 157
Asarja 224 Anm. 168
Bagohi 209
Bardiya 145, 154
Binnuj 261
Dareios I. 137, 141ff, 148f, 151, 208, 213, 288, 289ff
Dareios II. 141, 209
Delaja 209, 299
Dschamschid (Yima) 181
Eleazar b. Pinhas 258f
Eljaschib 297
Esra 206ff, passim
Ester 209
Firdausi 181
Gaumata 154
Gerschon 276
Geschem 295
Haman 208
Hananja 209
Haqqoz 261f
Hattuscha 250
Hodawja 257
Iddo 251
Ittamar 250, 256, 276
jḥnn khkn (joḥānān hak-kohen) 260f
Jaddua 261
Jehosadaq 237
Jeschua/Josua 237, 257, 261, 268, 288
Jojada 261
Jojakim (Hoherpriester) 260 Anm. 259
Jojarib 262
Josabad b. Jeschua 258f
Joschija 225, 315
Kambyses 139, 141, 154
Kehat 276
Keresaspa 175
Khosrow II. 195
Kyros 139, 208, 285ff
Mahli 251, 257, 276
Merari 251, 257, 276
Meremot b. Urija 217, 258f, 261, 276, 286
Nabuapaliddina 190
Nehemia 226f, 294ff u.ö.
Noadja b. Binnuj 258f
Perikles 267
Pinhas 250, 256, 276
Rechum 293
Rut 299
Salathiel 236 Anm. 204
Sanballat 295ff
Schelemja 259
Schemaja 251
Scheschbazzar 285ff, 287, 291, 294 Anm. 324
Sechanja 231
Secharja 251
Seraja 237
Serubbabel 225, 225 Anm. 171, 253, 268, 288, 289ff, 292, 294 Anm. 324
Tattenai 141, 208
Teukros 198
Tobija 295, 296, 297
Udscha-Horresnet 139, 203, 230, 238 Anm. 208
Xerxes 148, 151, 153, 171, 208f
Yima 151
Zadoq 259
Zarathustra 142, 144, 156f

3. Orte

Babel 138f, 203, 309f
Bisotun 148, 153, 190, 197
Chargeh 141
Elefantine 141, 148, 209, 244, 299, 305 Anm. 344, 310 Anm. 349
Kizkapan 191
Komana 203
Naqš-i Rustam 148, 184, 184ff
Nerab 292 Anm. 321, 309
Persepolis 159ff
  Apadana 160ff
  Hundert-Säulen-Saal 170, 171ff, 175
  Palast 159f
  Tripylon 164ff
Pessinus 203
Saïs 203, 230

Samaria 295
Savakand 191
Susa 310
Taq-e Bostan 195
Ur 286
Uruk 203, 286, 309, 312 Anm. 354

Sachregister

Abgrenzungstendenzen 263ff
Ägypten 137, 141, 244f, 265f, 310
Ammoniter 265f, 295f, 299
Armee, Huldigung 171
Artaxerxes-Firman 208, 210ff, 268f, 275f, 288, 305
Assyrer 137ff
Astralgeografie 198
Astralmythologie 315
Astrologie 198f
Baldachin 178ff
bikephales Modell 223 Anm. 165
Bodenrecht 246
Bürger-Tempel-Gemeinde(n) 203f, 252ff, 84, 309, 312f, 315
ChrG 221ff, 263, 304 Anm. 342
Chronologie, sakrale 245ff
Davidshaus 250
Deuteronomium 275ff, 305f
DtrG 245
Dualismus 313
Eanna 286
Edomiter 265f
Enumah 286
Erlaßjahr 245ff
Eschatologie 300ff, 304 Anm. 342
Esra-Denkschrift 228, 276ff
Exodus(tradition) 240f, 276, 278, 287, 302
Feuersymbolik 159, 193
Flügelsonne 163, 170, 179
Freilassungsjahr 245ff, 289
Gesetz 311f
Gesetzesproklamation 270ff
Gesetzesverständnis Esras 283ff
Grabinschriften 239
großisraelitische Tendenz 269
Heiligkeitsgesetz 275ff, 277, 306
Held 175
Himmel 310f
Himmelsdach 189
Himmelsgott 310
Hohepriester 257ff
Inaros-Aufstand 244
"Israel" 268f
"Jehud" 268f
"Juda" 268f
Jobeljahr 245ff
Kalendarisches 278ff
Kommemorativinschriften 143
Königsideologie 143
Königstitulatur 146f, 151
Kultzeiten 278ff
Kyrosgrab 196 Anm. 90
Laien 238, 249, 254ff, 276
Landzuteilung 272f
Laubhüttenfest 218, 277, 279f
Leviten 234, 238, 251, 254ff, 257, 258f, 276, 297 u.ö.
Löwe und Stier 163
Löwen 180
Magier 142, 145
Mann in Flügelscheibe 165, 170, 174, 179, 181, 190, 196
Mazdaismus 149
Mazzotfestbrief 209, 244
Messianismus 223, 250, 256
Mischehen 217, 227, 233, 252, 263ff, 277, 297ff
Mischwesen 175
Moabiter 265f, 295f, 299 u.ö.
Mond 180, 190, 281f
nachexilisches Judentum 304 Anm. 342
Nehemia-Denkschrift 239, 294
Neujahrsfest 159f, 241 Anm. 218, 270ff
Neumond 281f
Ort der Völker 149ff, s. *gathu-*
Pentateuch 274ff, 277, 304ff
Personenwechsel (er/ich) 228ff
Priester 238, 250, 254ff, 258f, 276 u.ö.
Priesterschrift 275ff, 277, 305
Repatriierung 291ff
Sabbat 297f
Sabbatjahr 245ff, 277, 295
Samarier 223, 263ff, 267ff
Schöpfergott 144, 314
Schöpfung des Himmels 310f
Schöpfungsordnung 143, 151ff, 205
Schreiber 232
Sippeneinteilung 249ff, 254ff
Stabträger 164
Stämmeordnung 269f
Stiere 180
Sühneritus 234

Susa-Stele 148
Tempelgeräte 252, 286ff
Theokratie 300ff
Throngestell 164, 170f, 191
Toleranz 140, 205, 309 Anm. 346
Tora 224 Anm. 169, s. Pentateuch
Vergeltung 222
Versöhnungstag 233, 234
Völkergestell 171, s. *gathu-*
Vollmond 281f
Zwölfzahl 249, 313



Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. 2. ergänzte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst†, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger†, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 pages. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 pages. 1984.

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 pages, 24 figures. 1985.

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 30 Tafeln. 1985.

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.

Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.

Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes*. X–60 Seiten. 1985.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 pages. 1986.

Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1990. 2. verbesserte Auflage.

Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.

Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath*. 160 pages. 1986.

Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.

Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 pages, 41 figures. 1987.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1-14,23*. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu - Der Herr der Fremdländer*. XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.

Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel.* 114 pages with numerous illustrations and 9 plates. 1988.

Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom.* A Study and an Anthology. 200 pages, 10 pages with illustrations. 1988.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis:* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica.* On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 pages. 16 pages with illustrations. 2 tables. 1991.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 pages. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON/STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-weiss-Abbildungen. 1992.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages. 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX-364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS/CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS/THOMAS KRÜGER/HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOß: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI/KLAUS KOCH/GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 134 SUSANNE BICKEL: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire.* 360 pages. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 139 WALTER DIETRICH/MARTIN A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.): *Ein Gott allein?* JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 616 Seiten. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baʿal.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 – 1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: Traduction et commentaire. XX-420 pages. IIe partie: Copie synoptique. X-169 pages, 21 cartes. 1996.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Zu diesem Buch

Die in diesem Band versammelten Arbeiten von P. Frei («Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich») und K. Koch («Weltordnung und Reichsidee im alten Iran») erschienen 1984 erstmals als OBO 55, waren aber nach kurzer Zeit bereits vergriffen. Qualität und Originalität der beiden für das Verständnis der achämenidischen Reichsideologie und Reichsverwaltung bahnbrechenden Beiträge machten eine Neuauflage unentbehrlich, zumal sich neueste Forschungen zur Entstehung und Kanonisierung der Tora nach wie vor auf die grundlegenden Thesen von Frei und Koch beziehen.
Der vorliegende Band hat den dreifachen Umfang seines Vorgängers. Frei legt seinen Text von 1984 zunächst in unveränderter Gestalt vor. Er hält an seiner früheren These bezüglich der Reichsautorisation fest und fügt in einem ausführlichen Nachtrag neues Material hinzu, diskutiert neuere Studien zur Sache und nimmt Stellung zu Rezensionen und Kritiken. Koch hat die revidierte Fassung seines Beitrags um eine ausführliche Studie über «Esra und Jehud» erweitert, die neue Einsichten in den Artaxerxes-Firman (Esra 7,12-26), eine Esra-Denkschrift (Esra 7-10* + Neh 8-9*, vgl. Esdras α') und das Esra-Unternehmen eröffnet und auch das literarische wie historische Verhältnis von Esra und Nehemia einer Klärung zuführt.



Summary

These two studies by P. Frei (on central authority and local autonomy in the Achaemenid empire) and K. Koch (on the concepts of world order and empire in ancient Iran and their implications for the province of Yehud) were first published in 1984 as OBO 55. Because of their quality and originality, the book was soon out of print, but scholars taking part in the on-going debate on Persian period Yehud in general and the inception and canonization of the Tora in particular continue to regard these two studies as fundamental contributions towards an understanding of Achaemenid imperial ideology and administration.
For the new edition published here, Frei and Koch have thoroughly revised and enlarged their contributions, making this volume an almost completely new book. Frei basically maintains his earlier thesis on imperial authorisation processes, adding new source material and detailed discussion of dissenting opinions which have been published in reviews and articles. Koch adds to his earlier treatment of Achaemenid monumental sculpture in Persepolis and Naqsh-i Rostam an unpublished article on Ezra and Yehud. He provides new insight into the so-called firman of Artaxerxes (Ezra 7:10-26), discusses an Ezra memoir (Ezra 7-10* + Neh 8-9*, cf. Esdras α') and the historical Ezra project and clarifies the literary and historical relationship of Ezra and Nehemiah.